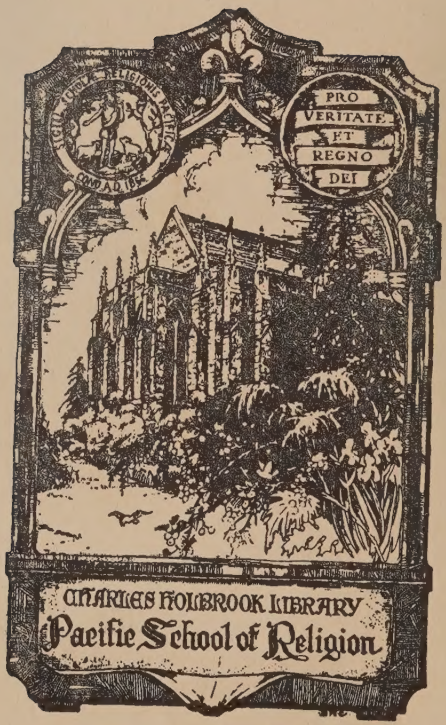

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Schweizerische theologische Zeitschrift
1922 · 3259

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

herausgegeben

von

Friedrich Meili
Pfarrer in Wiedikon-Zürich.

Ts. 2

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich.
1885.

88435

v.2
1885

Huldreich Zwingli.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

herausgegeben

von

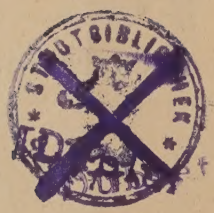
Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich.

Zweiter Jahrgang.

Zürich.
1885.

Dublet



Inhaltsverzeichnis.

I. Bilder, Abhandlungen, Studien und Übersichten.

Seite

Das Zwinglidenkmal in Zürich (Bild) 161

E. Buss, Kirchliche Fragen der Gegenwart; aus dem Nachlass von Professor Dr. A. Immer 3

Prof. Dr. **G. Volkmar**, Ein Gang durch die beiden Apostelgeschichten, des Paulus und des Lukas, im Bereiche des Apostelstreites 33

Dr. **H. Kesselring**, Rede, gehalten am Jubelfest der 50jährigen akademischen Wirksamkeit von Prof. Dr. Alex. Schweizer 85

Friedr. Meili, Die praktische Theologie nach Alex. Schweizer. Nebst literarischem Anhang 91

Dr. **K. Furrer**, Der gegenwärtige Stand der Wissenschaft auf dem Gebiete der Religionsgeschichte 114

A. Kappeler, Die Perikope vom Ährenraufen und Ur-Matthäus 134

Dr. **P. Schweizer**, Die Behandlung der zürcherischen Klostergüter in der Reformationszeit 161

Dr. **F. Trechsel** †, Eine rätselhafte Variante des bernischen Mandats von Viti und Modesti 189

Dr. **P. Schweizer**, Zwingli-Autographen auf dem Staatsarchiv in Zürich . 196

Dr. **H. Escher**, Zwingli-Autographen auf der Stadtbibliothek und der Kantonsbibliothek in Zürich 217

R. Flaigg, Neuere Zwingli-Literatur 219

Prof. Dr. **L. Tobler**, Das germanische Heidentum und das Christentum . 233

Friedr. Meili, Die konkretere Gestaltung der Predigt 261

G. v. Schulthess, Die religionsphilosophischen Grundgedanken Herm. Lotzes 274

II. Mitteilungen.

Lic. **E. Egli**, Quellen zur Reformationsgeschichte 71

Programme, a) der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1884 74

b) der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1885 75

Prof. **S. Öttli**, Neuer Rat in alter Not 147

Prof. Dr. **H. Steiner**, Davids Rache an den Ammonitern 303

III. Anhang.

Ostertexte 76

G. Joss, Eine Predigt des Chrysostomus 155. 224

Zwingli-Autographen in Privatbesitz 232

Totenschau (Dr. A. E. Biedermann — Dr. Friedrich Trechsel — Dr. Daniel Schenkel) 306

Corrigenda.

Die Abonnenten des 1. Jahrganges sind ersucht, gef. noch von nachstehenden Druckfehlern Notiz zu nehmen:

Seite	327	Zeile	14	von	oben	statt	„Rosseon“	lies	„Rosseouw“.
„	329	„	10	„	„	„	„2 Tim. 2, 16	„	„2 Tim. 3, 16“.
„	331	„	3	„	„	„	„versuchen“	„	„versucht“.
„	335	„	15	„	„	„	„Offenbarungskorn“	„	„Offenbarungskern„
„	342	„	2	„	„	„	„die Erweckung“	„	„der Erweckung“.
„	350	„	16	„	„	ist zwischen „ist“ und „an“ das Verbum „unterscheidet“ einzuschalten.			

Im 2. Jahrgang:

Seite	197	Zeile	8	von	oben	statt	„abgedrucktes“	lies	„abgeschicktes“.
„	200	„	3	„	„	„	„388“	„	„338“
„	203	„	15	„	„	„	„und“	„	„ohne“.
„	203	„	24	„	„	„	„quantulus cuique“	„	„quantuluscunque“.
„	207	„	14	„	unten	„	„sui“	„	„suo“.
„	208	„	16	„	oben	„	„nit“	„	„mit“.
„	208	„	11	„	unten	„	„XVe“	„	„XVe“.

Kirchliche Fragen der Gegenwart.

Aus dem handschriftlichen Nachlass von Prof. Dr. A. Immer sel. bearbeitet von Ernst Buss, Pfarrer.

— —

Wir glauben der gesamten reformirten Geistlichkeit der Schweiz und insbesondere den zahlreichen Schülern und Verehrern des am 23. März 1884 verstorbenen Professors Dr. theol. et phil. Albert Immer (geb. Thun den 16. August 1804, Prof. in Bern 1850—1881) einen Dienst zu erweisen, indem wir aus seinem handschriftlichen Nachlasse einige Aufsätze der Oeffentlichkeit übergeben.

Was er selbst bei Lebzeiten, erst im Greisenalter durch seinen Freund und Kollegen Nippold dazu vermocht, nach langem Sträuben veröffentlichte: die „Hermeneutik des neuen Testamentes" (Wittenberg, H. Kölling, 1873, 301 S.) und die „Theologie des neuen Testamentes" (Bern, Dalp, 1877, 558 S.), waren Meisterwerke von so epochemachender Bedeutung und fanden in den berufensten Kreisen der theologischen Wissenschaft so ungeteilte Anerkennung, dass dadurch das Verlangen nach weitern Schriften aus seiner Hand in hohem Grade geweckt wurde. Dieses Verlangen blieb freilich leider unerfüllt. Sein Nachlass weist auch keine für den Druck ausgearbeiteten Manuskripte auf. Ob jedoch nicht trotzdem einige seiner hervorragendsten theologischen Arbeiten, insbesondere die Apologetik und die Dogmatik, nach seinen sorgfältig geschriebenen Kollegienheften ganz oder doch teilweise zur Veröffentlichung werden gelangen können, wird die Zukunft lehren. Wem das Glück beschieden war, zu Füssen dieses ausgezeichneten Lehrers zu sitzen, der wird sich jedenfalls im lebhaften Wunsche danach mit uns vereinigen. Denn wenn jemals bei einem Gelehrten das umfassendste Wissen im ganzen Umfange der theologischen, philosophischen und historischen Disziplinen durch den Adel einer kindlich reinen Seele und die tiefste Frömmigkeit

geeinigt war und alles Gebotene das Gepräge der gewissenhaftesten Prüfung, der Echtheit und vollendetsten Reife trug, es war dies bei Immer der Fall. Mit diesem Ernst der Wahrheit, mit dieser Gewissenhaftigkeit, Gründlichkeit und liebevollen Pietät hat er aber in seinen Vorlesungen das gesamte Gebiet der systematischen Theologie wie der neutestamentlichen, teilweise auch der historischen Fächer verarbeitet. Welche Schätze also müssen in den Heften über diese Vorlesungen noch zu heben sein! Wir sollen in der Tat noch Manches davon ans Tageslicht treten zu sehen.

Die nachfolgenden Aufsätze nun sind einem Kollegienheft entnommen, das besitzt ist: „die Lehre von der Kirche und dem Reiche Gottes". Der Verewigte hat dieses Kolleg im Winter 1865/66 gelesen und zwar weder früher noch später. Es ist nicht etwa nur eine Erweiterung der in der Dogmatik befindlichen Lehre von der Kirche, sondern eine systematische Darstellung der ganzen christlichen Weltanschauung auf Grund der Idee des Reiches Gottes als der Zentralidee der christlichen Lehre überhaupt und insofern von hoher originaler Bedeutung. Der Stoff ist derart verteilt, daß in einem ersten Teil die Begriffe der Reiches Gottes und der Kirche exegetisch, dogmatisch und historisch entwickelt werden, ein zweiter Teil die ideale Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes gibt und ein letzter das Verhältnis der Weltgeschichte inkl. Gegenwart zum Reiche Gottes darstellt. Im Einzelnen bietet die Vorlesung eine Fülle der interessantesten Spezialstudien teils über Epochen der Geschichte, die für die Entfaltung der Reichsidee besonders wichtig erscheinen, teils über religionsgeschichtliche, dogmatische und praktisch-kirchliche Fragen, die Gegenstand verschiedener Auffassung sind.

Die nachfolgenden Exkurse über kirchliche Fragen der Gegenwart knüpfen sich an die Entwicklung des Begriffes der Kirche in der Geschichte an und bilden den Schluss des ersten Teils. Sie sind möglichst wörtlich nach dem Immerschen Original redigiert, nur da und dort nach meiner s. Z. im Kolleg gefertigten, fast wortgetreuen Nachschrift erweitert und ergänzt, in Einzelheiten wohl auch berichtigt. Treten sie uns auch im schlichten, nur für den Hörsaal bestimmten Alltagskleide entgegen, so lassen sie doch nirgends weder den scharfen kritischen Geist, der der Sache auf den Grund geht, noch die weitherzige Milde, welche auch dem gegnerischen Standpunkte gerecht wird, vermissen, und tragen auch einzelne Partien, wie Abschnitt 5, leise Spuren einer berechtigten Entrüstung gegen unwürdige Angriffe,

denen Immers Wirksamkeit ausgesetzt war, so ist doch Alles wohltuend durchhaucht von jener überlegenen Ruhe und Gerechtigkeit des Urteils, die demjenigen am meisten eignet, der da weiss, dass seine Überzeugungen, weil ganz in der hl. Schrift wurzelnd, über Unlauterkeit und Oberflächlichkeit triumphiren müssen. Wir hoffen, diesen Aufsätzen noch weitere folgen lassen zu können.

Kirchliche Fragen der Gegenwart.

Kommt das Papalsystem nicht nur mit dem Staat, sondern nicht weniger auch mit der ganzen modernen Zivilisation und Kultur in Konflikt, wie es sich im Index librorum prohibitorum und in päpstlichen Breven gegen die Grundsätze derselben ausspricht; ist es der Dualismus des geistlichen und des weltlichen Prinzips und die Voraussetzung der Unfehlbarkeit der Kirche, worauf die ganze katholische Kirche in Lehre und Praxis beruht, so gestaltet sich dagegen die Idee der protestantischen Kirche in der Gegenwart ganz anders. Nachdem dieselbe aus Mangel an positivem religiösem Interesse vom 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts steter Erschlaffung zur Beute geworden war, wachte sie im dritten Dezennium unsers Jahrhunderts wieder auf. Ihr Erwachen war das Bestreben nach relativer Unabhängigkeit vom Staate. Der Hauptanstoss hiezu geschah in Preussen durch Schleiermacher. Die anfänglich bloss kirchliche, seit Mitte des 18. Jahrhunderts an jedoch immer mehr geistliche und weltliche Konsistorialverfassung beruhte auf der Idee der christlichen Obrigkeit und des christlichen Staates, d. h. auf der unzertrennlichen Einheit des Kirchlichen und des Bürgerlichen, hat aber den Nachteil, dass sie die Selbständigkeit des kirchlichen Lebens vernichtet, die Kirche zu einem blossen Staatsinstitut herabsetzt und bewirkt, dass die Teilnahme der Gemeinden an den kirchlichen Dingen schwindet. Mit dem kräftigern religiösen Leben machte sich nun die Forderung geltend, dass das Kirchliche kirchlich und geistlich verwaltet, und dass zu diesem Behuf rein kirchliche Behörden eingesetzt werden, und zwar sowohl in jeder einzelnen Gemeinde als durch alle Stufen des kirchlichen Gemeinwesens hindurch. Es ist dies die Presbyterial- und Synodalverfassung. Diese, in der calvinischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert einheimisch, beruht auf der Idee der Selbständigkeit des religiösen und kirchlichen Lebens. Wenn aber im 16. Jahrhundert die Presbyterialverfassung lediglich dem Zweck der Kirchendisziplin

diente, so stützte man dieselbe im 19. Jahrhundert mehr und mehr auf das allgemeine Priestertum der Christen. Streitig sind aber innerhalb dieser presbyterialen und synodalen Voraussetzungen und Bestrebungen bis auf den heutigen Tag hauptsächlich folgende Punkte geblieben: 1. Das Verhältnis der obersten Kirchenbehörde zum Staat; 2. die Befugnisse der Kirchgemeinde; 3. der Begriff des geistlichen Amtes; 4. die Requisite für die Mitgliedschaft der Kirche; 5. die Grenzen der Lehrfreiheit auf Kanzel und Katheder und 6. das Verhältnis der Kirche zur Wissenschaft und Bildung überhaupt. Diese Fragen führen uns ganz in den Streit der Gegenwart hinein.

1. Das Verhältnis der obersten Kirchenbehörden zum Staat.

In Betreff dieses Verhältnisses stellt sich die Alternative dar, dass, wenn das Presbyterialsystem nach oben konsequent durchgeführt wird, die Trennung von Kirche und Staat die unvermeidliche Konsequenz ist, wenn aber zur Vermeidung dieser Konsequenz die oberste Kirchenbehörde konsistorial eingerichtet wird, die Vorzüge des Presbyterialsystems durch die Nachteile des konsistorialen Elements neutralisirt werden. Es kommt hier darauf an, welches von beiden man für das kleinere Übel hält. Wenn die deutsche Nationalität letzteres vorzieht, so ist auf Seiten der französischen und englischen Nationalität eine entschiedene Neigung zum erstern System. Dies beruht auf einem differenten Begriff der Kirche, ob als Prinzip der Kirche das religiöse Element in concreto oder dasselbe in abstracto betrachtet werde.

Die Anhänger der Trennung von Kirche und Staat verweisen auf die Schwächung und Verweltlichung der Kirche, welche von der Verbindung dieser zwei heterogenen Mächte unzertrennlich sei, und auf die zahlreichen Verlegenheiten und Konflikte, welche zumal bei der heutigen indifferenten Stellung des Staates zu den Konfessionen aus der Verbindung von Staat und Kirche für beide Teile erwachsen. Die Scheidung des Bürgerlichen und Kirchlichen sei die einzige klare, gründliche Lösung dieser Konflikte. — Die Anhänger der Verbindung von Kirche und Staat erwidern, die Trennung beider Gebiete beruhe auf der falschen Voraussetzung, dass der Staat seinem Wesen nach etwas Ungöttliches und Profanes sei. Eine solche Trennung rein und absolut durchzuführen, sei aber auch nicht möglich; denn es sind hier Grenzgebiete, welche jeder Teil sich vindi-

ziren würde und mit Recht: ob die Kirche z. B. die Sonntagspolizei, welche doch vom Staat ausgehen müsse, entbehren könne, und welchem Teil dann die Schule und das Erziehungswesen zufallen sollte. — Gerade über den letzten Punkt entzweien sich wieder die Orthodoxen und die Freisinnigen. Jene wollen die hohen und niedern Schulen der Kirche, diese sie dem Staate vindiziren. Jene sagen, die Kirche habe für das geistige und geistliche Wohl ihrer Glieder zu sorgen, dieses sei aber wesentlich bedingt durch den christlichen und kirchlichen Charakter der Bildungsanstalten; ob sie diesen haben, könne nur die Kirche beurteilen, und nur sie habe ein Interesse, dafür zu sorgen, dass sie diesen Charakter haben. Die Andern sagen, die Schulen und Bildungsanstalten der Kirche unterstellen, heisse nichts anderes, als die Freiheit und den Fortschritt der Bildung und Wissenschaft zu hemmen; diese werden beschränkt und gehemmt, sowie sie einer äussern Autorität und Aufsicht unterworfen werden; die ganze neuere Wissenschaft (Naturwissenschaft, Geschichts- und Altertumswissenschaft, Philosophie, ja die wesentlichsten Fortschritte der Theologie selbst) seien unabhängig von der Kirche, ja zum Teil im Kampf mit der Kirche entstanden und gross geworden; alle Fortschritte der Bildung und Wissenschaft beruhen auf der unbedingten Berechtigung und Freiheit des Denkens, und gerade diese werde von der Kirche nicht anerkannt. Es sei also eine radikale Differenz der Prinzipien, und eben deshalb müssen die Schulen und Bildungsanstalten unter dem Staat und nicht unter der Kirche stehen, weil der Staat kirchlich neutral sei und alle Interessen des Volkslebens umfasse. Aus diesem Grunde sind die kirchlich Freisinnigen auch in der Regel gegen die Trennung der Kirche vom Staat, weil sie gegen eine völlige Unabhängigkeit des religiösen Prinzips sind.

Allein, zugegeben, dass der Staat seiner Idee nach mit der Kirche zwar nicht identisch, aber verbunden sei durch Bildung und Sittlichkeit: kann nicht der Staat in seiner Wirklichkeit unchristlich, ja ganz unsittlich werden? und wenn dieses, ist dann nicht die Kirche berechtigt, ja verpflichtet, sich vom Staate zu trennen? Jedermann weiss, dass der Cäsaropapismus schwer genug auf der Kirche drücken kann, wenn er christlich ist oder wenigstens sein will; um wie viel mehr, wenn er unchristlich ist! Dies ist nicht in Abrede zu stellen; aber der Druck an sich berechtigt noch nicht zur Trennung; man müsste denn nachweisen können, dass die Kirche ge-

zwungen würde, etwas Pflicht- und Gewissenswidriges zu tun, oder verhindert würde, ihre Pflicht zu tun. Es kommt hier allerdings auf das Gewissen der Kirche an. Aber dieses Gewissen kann sowohl lax als auch eigensinnig oder überreizt sein. Im erstern Falle wird sich die Kirche alles gefallen lassen, im zweiten wird sie jeden kleinen Konflikt mit dem Staat als einen Gewissensgrund der Trennung darstellen. Es kommt übrigens auch dann, wenn es ein von Seiten der Kirche berechtigter Gewissenskonflikt ist, darauf an, ob der Konfiikt ein zufälliger und vorübergehender oder ein konstanter, in der ganzen Tendenz des Staates liegender sei. Im letztern Fall kann die Trennung vom Staat eine Pflicht der Notwehr sein.

Aber die Verfechter der Trennung führen einen noch triftigern Grund an. Weniger der Druck als der Schutz und die Protektion des Staates ist ihnen zuwider. Dadurch werde das Prinzip der Kirche verunreinigt, das Glaubensmotiv in ein Rechtsmotiv, das Liebesmotiv in ein Zwangsmotiv, das Geistesmotiv in ein Fleischesmotiv verwandelt (Vinet, la manifestation des convictions religieuses; de Gasparin, christianisme et paganisme). — Hierauf ist zu erwidern: 1. Dies wäre nur dann richtig, wenn Kirche und Staat identifizirt und ihre Prinzipien konfundirt würden; aber davon ist in unserer Zeit gar keine Rede, sondern nur von der Einigung beider. 2. Die Freunde der Trennung gehen von einem ganz empirischen Begriff des Staates und von einem ganz idealen Begriff der Kirche aus, eine nicht nur unhistorische, sondern auch unlogische Voraussetzung. 3. Die Verunreinigung des Prinzips der Kirche würde auch dann nicht ausbleiben, wenn die Kirche vom Staat getrennt wäre; denn das Prinzip der Verunreinigung ist nicht ein äusserliches Verhältnis, sondern die Sünde, und diese ist nicht nur im Staat, sondern auch in der Kirche, d. h. in den Gliedern derselben. 4. Staat und Kirche können überhaupt nicht getrennt sein, schon deswegen nicht, weil sie im sittlichen Prinzip ihre Einheit haben. Die Kirche ist als Gemeinschaft des Glaubens auch Gemeinschaft der Werke des Glaubens d. h. der Sittlichkeit, und als solche reicht sie in das Gebiet des Rechts d. h. in den Staat hinüber, und der Staat als Institut des Rechts reicht eo ipso in das Gebiet des Gewissens d. h. der Sittlichkeit hinüber. So wie wir ein Individuum für unsittlich halten, in welchem das Rechtsgebiet und das religiöse Gebiet getrennt sind, so kann auch ein Gemeinwesen nicht ein sittliches heissen, wo beide Gebiete dualistisch getrennt sind.

2. Die Befugnisse der Kirchgemeinde.

In Betreff der Befugnisse der Kirchgemeinde macht sich die Alternative geltend, ob dieselbe die Basis (das Subjekt) der Kirchenleitung sein solle oder nur der Ausfluss (das Objekt) derselben, d. h. ob die Kirche von unten hinauf oder von oben herab verwaltet werden solle. Das Letztere findet nicht nur bei der Konsistorialverfassung, sondern auch bei der altreformirten Synodalverfassung statt und zwar (z. B. unter Beza) im bewussten Gegensatz gegen ein rein demokratisches Kirchenregiment (Lechler, Gesch. d. Presbyt.- u. Synodalverf. seit d. Ref., pag. 78 Not.). Die Idee ist, dass die Leitung von den Wissenden und Angesehenen ausgehen solle. Zwar hatten die Gemeinden ihre Ältesten selbst zu wählen; allein teils waren die Gemeinden nicht in direkte Mitaktion gezogen, sie waren nur die Mitwissenden, nicht die Mitwirkenden; teils war weder die Gemeinde noch das Presbyterium dem Begriff nach das Erste, sondern die disciplina ecclesiastica, und das Presbyterium war nur das Mittel, durch welches jene ausgeübt werden sollte; teils war der Grund, warum eine Teilnahme der Gemeinde an der Kirchenleitung dennoch unter Umständen stattfinden durfte, nicht das allgemeine Priestertum der Gläubigen, sondern die Verhütung etwaiger Willkür von Seiten der Geistlichkeit. Bei der Wahl des Predigers wurde es verschieden gehalten. Meistens hatte die Gemeinde mitzuwirken, aber die Entscheidung hing vom Presbyterium ab, wenn nicht in den vielen Notfällen ein Prediger aus freien Stücken sich anbot oder von einer Muttergemeinde den betreffenden angeboten wurde (Genf). Indessen finden sich Anfänge einer rein demokratischen Kirchenverfassung schon im 16. Jahrhundert in der von Lambert von Avignon verfassten hessischen Kirchenordnung und in der Fremdengemeinde in London (Richter, Kirchenordnung). — In neuerer Zeit hingegen ist überall, wo die Presbyterial- und Synodalordnung besteht, die Kirchgemeinde als Basis der Kirchenrepräsentation sowohl als des Kirchenregimentes betrachtet.

Dass sie ihr Ältestenkollegium wählt, versteht sich von selber. Nicht so selbstverständlich ist hingegen, dass die Mitglieder der Provinzialsynoden von den Presbyterien und die Mitglieder der Landessynode von den Provinzialsynoden gewählt werden, und noch weniger selbstverständlich ist, dass die Glieder der Provinzialsynoden aus der Mitte der Presbyterien und die Glieder der Landessynoden aus der Mitte der Provinzialsynoden gewählt werden, da die Wahl

auch ganz frei sein kann. Jenes entspricht mehr der kirchlichen Ordnung und Einheit, befördert aber den kirchlichen Stabilismus. Dieses ist für die Förderung des kirchlichen Lebens günstiger, droht aber unter Umständen der kirchlichen Ordnung Gefahr zu bringen.

Sehr fraglich ist auch, ob die Kirchgemeinden auch die Befugnis zur Wahl des Pfarrers haben sollen. Vom Standpunkt der Gemeinde betrachtet, scheint dies zunächst kaum bestritten werden zu können; denn nicht nur liegt es doch vorzugsweise im Interesse der Gemeinde, dass sie einen tüchtigen Prediger habe, sondern da das Verhältnis zwischen Gemeinde und Prediger ein Vertrauensverhältnis sein soll, so ist klar, dass dieses ungleich besser besorgt ist, wenn die Gemeinde einen Prediger ihrer Wahl hat, als wenn ihr derselbe von oben herab oktroyirt wird, und da die Wahl des Predigers der wichtigste Akt einer Kirckgemeinde ist, so heisst es die Befugnisse derselben auf Unwesentliches reduziren, wenn man ihr diesen Akt nicht gestattet. Nur dann hat die Kirchgemeinde auch ein rechtes Interesse an kirchlichen Dingen, wenn sie auch die wichtigste kirchliche Befugnis besitzt. Es entspricht also diese Befugnis ganz und gar dem Begriff der Kirchgemeinde. — Aber entspricht sie auch der Wirklichkeit der Kirchgemeinde? Dies ist aus guten Gründen zu bezweifeln; denn in sehr vielen Fällen entscheidet nicht das wahre kirchliche Bedürfnis, sondern unreine Nebenrücksichten und persönliche Gunst. In vielen Fällen entsteht gerade über der Pfarrwahl eine Parteiung, so dass die eine Partei den von der Majorität Gewählten ungern sieht und also hier kein Vertrauensverhältnis, sondern gerade ein Misstrauensverhältnis bei einem Teil der Gemeinde stattfindet, und in diesem Fall das Misstrauen um so grösser ist, je mehr der Gewählte der Mann seiner Partei ist. Es ist jedoch hier auch der Begriff des geistlichen Amtes zu erwägen.

3. Der Begriff des geistlichen Amtes.

Im Katholizismus ist mit dem Begriff des Geistlichen (clericus) der einer übernatürlichen Weihe und eines character indelebilis verbunden. Der Geistliche ist eine von der übrigen Welt abgesonderte, mit Gott in unmittelbarer Verbindung stehende Person; er ist wesentlich Priester. Als solcher steht er mit dem Staat nur in lockerer und zufälliger Verbindung, und zu der Gemeinde steht er

in dem schlechthin aktiven Verhältnis des Hirten zur Herde. Er ist nicht vom Staat und nicht von der Gemeinde, sondern von der hierarchischen Kirche angestellt. Vom Staat oder von der Gemeinde angestellt zu sein, widerspricht dem katholischen Begriff des Klerikers. Wohl kann sich der Staat bei katholischen Pfarrwahlen etwa das Bestätigungsrecht vorbehalten, und der Gemeinde kann eine Mitwirkung zukommen. Aber dies sind nur Konzessionen der Kirche an Staat und Gemeinde; zum Begriff des katholischen Geistlichen gehört es nicht, ja es widerspricht ihm sogar. In keinem Teile ist der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus so gross, wie im Begriff des geistlichen Amtes, und es ist dem letzteren wesentlich, dass der Geistliche nicht Herr, sondern Diener der Gemeinde sein solle [1. Kor. 3, 5, 21—23[1])], dass, so wie der Staat überhaupt nicht als profaner, als κόσμος der Kirche gegenüberstehen solle, auch der Geistliche in engere Beziehung zu Staat und Volk treten soll. Dieser protestantische Gegensatz gegen Hierarchismus und Klerikalismus kann aber in ein ganz unchristliches Extrem getrieben werden, und dies ist sogar eine sehr gemeine Vorkommenheit gewesen.

Die roh cäsaropapistische Vorstellung vom Geistlichen ist, dass er Staatsdiener sei und sein Amt eine Beamtung wie jede andere. Diese Vorstellung war sowohl in republikanischen als in monarchischen Staaten eine sehr verbreitete. Unter der Voraussetzung des christlichen Staates hat dies nichts Anstössiges, wohl aber unter der Voraussetzung eines kirchlich indifferenten Staates. Ja unter einem unchristlichen Staate wird diese Idee geradezu unerträglich, am unerträglichsten für diejenigen Geistlichen, welche ihr Amt mit christlicher Gewissenhaftigkeit und Freudigkeit ausrichten, während indifferente und handwerksmässige oder weltlich gesinnte Geistliche sich mit jenem Gedanken wohl befreunden können. Doch auch unter der Voraussetzung einer christlichen Regierung entspricht der Begriff eines Staatsbeamten dem Begriff eines christlichen Predigers und Seelsorgers nicht; denn zur legitima vocatio gehört nicht nur, dass er von der rechtmässigen Behörde angestellt, sondern vor allen Dingen, dass er innerlich berufen sei, d. h. dass die Glaubensüberzeugung und die Liebe zu den Brüdern ihn zum Prediger und

[1]) „Wer ist nun Paulus? Wer ist Apollo? Diener sind sie etc.“ (1. Petri 5, 2 u. 3: „Weidet die Herde Christi ... nicht als die über das Volk herrschen etc.“)

Seelsorger mache (2. Kor. 4, 13; 5, 20; Joh. 21, 15—19). Dies ist nicht nur katholischer, sondern auch protestantischer, ja allgemein christlicher Grundsatz. So wenig der Staat diese christliche und pneumatische Befähigung geben oder nehmen kann, so wenig kann er auch die von Gott Berufenen lediglich als die Seinigen betrachten. Die Anstalten ins Leben rufen, durch welche menschlicherweise die vocatio interna erfolgen kann, die also Berufenen anstellen und besolden, überhaupt den Stand der Geistlichen schützen, das kann der Staat; aber den Geist selbst hat er nicht in seiner Gewalt. Wenn also der Geistliche in erster Linie Diener Christi und erst in zweiter Linie Diener des Staates ist, so folgt daraus zwar keineswegs, dass er nicht vom Staat angestellt werden darf, wohl aber dass die Wahl und Anstellung der Geistlichen durch den Staat nicht gerade zum Begriff des geistlichen Amtes gehört.

Ebensowenig gehört es zum Begriff des geistlichen Amtes, dass der Kirchendiener von der Gemeinde angestellt werde. Vom neutestamentlichen Standpunkt wenigstens kann diese Ansicht nicht vertheidigt werden. Denn wenn der Prediger Diener und Abgesandter Christi ist (2. Kor. 5, 20[1]), so ist er nicht von der Gemeinde bestellt. Wenn er der Hirte der Herde ist (Joh. 19, 15 ff., vgl. 10, 1 ff.), so widerspricht es ebenfalls diesem normalen Verhältnis, dass die Herde den Hirten wählte. Allerdings werden die Aemter (*διακονίαι*) der Propheten, der Hirten und Lehrer etc. genannt [1. Kor. 12, 8, coll. 28[2])], und schon oben ist gesagt worden, dass die Apostel und Lehrer der Gemeinde zum Dienst gegeben seien (1. Kor. 3, 5, 21—23). Aber an der ersten Stelle ist gesagt, Gott habe die Einen zu Aposteln gesetzt, die Andern zu Lehrern etc., womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass er sie durch Vermittlung der Gemeinde gesetzt habe, aber ebensowenig gesagt ist, dass es durch Vermittlung der Gemeinde geschehen müsse. An der zweiten Stelle wird wohl gesagt, die Lehrer seien nichts als *διάκονοι* der Gemeinde; aber erstlich wird dieses im Gegensatz gegen die Parteistellung der Lehrer gesagt, welche durch die Gemeindewahlen nicht aufgehoben ist, im Gegenteil, und zweitens sagt Paulus gleich darnach, dass er sich um das Urteil der Gemeinde nichts bekümmere [1. Kor. 4, 3 ff.[3])], eine Unabhängigkeit, welche mit der Gemeinde-

[1]) „So sind wir nun Botschafter an Christi Statt etc.“

[2]) „Gott hat gesetzt in der Gemeinde aufs erste die Apostel etc.“

[3]) „Mir aber ist es ein Geringes, dass ich von euch gerichtet werde etc.“

wahl unverträglich ist. Hierin liegt denn auch das Hauptargument gegen die Wahl durch die Gemeinde, da der Prediger oft genötigt ist, gegen einflussreiche Personen und Gesamtsünden der Gemeinde aufzutreten, was eine Unabhängigkeit der Person des Predigers voraussetzt, wie sie bei der Wahl durch die Gemeinde nur schwer bewahrt werden kann. Die Anstellung des Predigers durch die Gemeinde liegt also ebensowenig im Wesen des geistlichen Amtes, als die Anstellung durch den Staat, ja noch weniger, da der letztere dem Amte mehr Unabhängigkeit und Autorität lässt, als die Gemeindewahl, und da nicht die Gemeinde, sondern der Staat es ist, welcher die höheren Bildungsanstalten gründet, regiert und schützt, und da in den meisten Fällen auch nicht die Gemeinde, sondern der Staat die Kirchendiener besoldet.

Allein so wenig bei den Befugnissen der Gemeinde einseitig die Idee derselben in Betracht gezogen werden konnte, so wenig darf dies beim Begriff des Predigers und Seelsorgers geschehen. Denn vorerst kann doch nicht Alles, was von den Aposteln ausgesagt ist, sofort auch von den Predigern und Lehrern ausgesagt werden. Kein Prediger wird so sprechen können, wie der Apostel 1. Kor. 4, 3, und auch den locus classicus 2. Kor. 5, 20 wird er nur cum grano salis auf sich beziehen und ebensosehr zu seiner eigenen Zurechtweisung als zu derjenigen der Gemeinde. Wenn ferner der Seelsorger mit Recht der Hirte seiner Herde genannt wird, so kommt es bei diesem bildlichen Ausdruck auf das tertium comparationis an, und dieses ist offenbar nicht das Verhältnis der schechthinigen Aktivität auf der einen und der schlechthinigen Passivität auf der andern Seite, sondern die liebende Sorgfalt des Seelsorgers, eine Sorgfalt, welche weder für noch gegen die Gemeindewahl spricht. Noch weniger ist Joh. 21 das Hirtenamt als ein Privilegium, sondern vielmehr als eine Verpflichtung angesehen. Endlich ist der grosse Unterschied nicht zu übersehen zwischen einer erst werdenden und einer längst bestehenden Gemeinde. Dass im erstern Fall der Prediger der Gemeinde geschenkt werden und also von ihr unabhängig sein muss, ist selbstverständlich. Aber ebenso selbstverständlich ist es, dass die Gemeinde nicht immer unmündig bleiben, sondern zur Mündigkeit erzogen werden soll, und dass das Verhältnis des Predigers zu einer unmündigen Gemeinde ein anderes sein muss, als das Verhältnis zu einer mündigen. Dahin soll ja eben das Prediger- und Seelsorgeramt zielen, dass das Verhältnis der blossen Abhängig-

keit zum Verhältnis der Gemeinschaft und Gegenseitigkeit werde (1. Joh. 1, 3: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, auf dass ihr mit uns Gemeinschaft habet“ etc. coll. 2, 21: „Ich habe euch nicht geschrieben, als wüsstet ihr die Wahrheit nicht, sondern ihr wisset sie“ etc. Röm. 1, 11 und 12: „Dass ich euch mitteile etwas geistlicher Gabe, euch zu stärken, das ist, dass ich samt euch getröstet würde durch euern und meinen Glauben, den wir unter einander haben“). Dass der Prediger zuweilen in den Fall kommt, als Wecker und Warner gegen mächtige Personen und Verderbnisse aufzutreten, und dass hiezu eine persönliche Unabhängigkeit erfordert wird, ist ganz wahr; aber dies schliesst die Anstellung durch die Gemeinde nicht unbedingt aus. Denn es kommt hier offenbar mehr auf Unabhängigkeit des Charakters als auf äussere Unabhängigkeit an, und wenn auch letztere jenem förderlich ist, oder wenigstens die äussere Abhängigkeit der innern Unabhängigkeit sehr hinderlich werden kann, so ist es doch keine Unmöglichkeit, auch bei äusserer Abhängigkeit innerlich unabhängig zu bleiben. Hiezu kommt, dass der Prediger eben auch ein Mensch ist und wohl auch Menschliches, individuelle Einseitigkeiten oder Leidenschaften in sein Wirken, besonders in seine Busspredigt, mit einfliessen lassen kann, und dies wird er um so ungescheuter tun, je mehr er sich von einer obern Behörde unterstützt weiss. Anderseits läuft der von der Gemeinde gewählte Geistliche allerdings Gefahr, zu schweigen, wo er reden sollte, und ein „stummer Hund“ zu sein, was jedoch bei den Regierungswahlen auch nicht ausgeschlossen ist, sondern sich nur anders äussert. — Der Schluss ist, dass die Wahl des Predigers durch die Gemeinde weder für noch gegen das Wesen des geistlichen Amtes, sondern lediglich eine Frage der kirchlichen Zweckmässigkeit ist, welche zu beurteilen jeweilen Sache der berathenden und gesetzgebenden kirchlichen Behörde ist. Dieses Urteil wird um so richtiger ausfallen, je mehr es aus der öffentlichen Meinung hervorgeht und je weniger das Parteigetriebe oder die Zufälligkeit darauf Einfluss hat.

4. Die Requisite für die aktive Mitgliedschaft der Kirche.

Eine wichtige Frage ist: welches sind die Requisite für die aktive Mitgliedschaft der Kirche? — Im Urchristentum konnte dies nicht fraglich sein. Ebensowenig war dies fraglich während des ruhigen und festen Bestandes der Kirche. Jeder, der getauft und

konfirmirt war, wurde als Mitglied der Kirche betrachtet, und auch jetzt ist dies die vorherrschende Meinung. Man setzt dabei voraus, dass diese Akte jedem Individuum gleichsam ein Siegel aufdrücken, eine Qualität mittheilen, nämlich die Taufe das Siegel der passiven, die Konfirmation das Siegel der aktiven Mitgliedschaft. Hierüber denken indessen nicht nur die Katholiken und Protestanten, sondern auch die Lutheraner und Reformirten verschieden. Nach katholischer Lehre teilen diese sakramentalen Handlungen dem Individuum einen character indelebilis mit, was die Protestanten nicht annehmen, wie sie denn die Konfirmation nicht als ein Sakrament betrachten, dieselbe auch nicht immer gehabt haben — sie wurde erst seit Spener allgemein — und sie bloss für einen heilsamen Gebrauch halten. Indessen glauben die Lutheraner nach ihrem gesteigerten Sakramentsbegriff, dass die Reinigung durch das Blut Christi dem Täufling real mitgeteilt werde, so dass derselbe, wenn er später in Sünde verfallen sei, nur der Erneuerung der Taufgnade bedürfe, und setzen die Busse und Bekehrung in diese Erneuerung der Taufgnade. Die Reformirten dagegen halten die Taufe bloss für ein Zeichen und Siegel der Reinigung durch das Blut und den Geist Christi, nicht für diese selbst. Und während nach lutherischer Ansicht die Taufe die Wiedergeburt selbst ist, so ist sie nach reformirter Lehre bloss der Anfang derselben durch Versetzung des Individuums in den Gnadenbund Christi, während die Wiedergeburt selbst nachher durch den heiligen Geist bewirkt werden muss. Die Voraussetzung hiebei ist, dass die äussere Weihe der Verheissung Christi gemäss die innere zur Folge haben werde. Nach reformirter Lehre ist also die Taufe nicht so die notwendige und ausreichende Bedingung der lebendigen Mitgliedschaft der Kirche wie nach lutherischer, doch insofern notwendig, als die Taufe auf der Institution Christi beruht und Niemand zur Kirche Christi gehören kann, der die Institution der Taufe verschmäht. — Nach der Lehre der herrschenden Kirchen beruht mithin die Mitgliedschaft der Kirche auf einem objektiven Akt, durch welchen dem Individuum in irgend einer Weise die Gnade vermittelt wird. Das Mitglied der Kirche wird demnach in erster Linie und wesentlich als rezeptives betrachtet, und nicht mit Unrecht; denn die πίστις, diese conditio sine qua non der Angehörigkeit an die Kirche, ist selbst etwas Rezeptives, ja die Rezeptivität selbst.

Hier kommt aber besonders noch die Idee der christlichen Familie und die darauf sich gründende Kindertaufe in Betracht.

Es war kein blosser Aberglaube oder Missbrauch, dass vom zweiten Jahrhundert an die Kindertaufe mehr und mehr allgemeine christliche Sitte ward; es war vielmehr die Idee der nicht bloss physischen, sondern auch der psychischen und geistigen Verwandtschaft zwischen den Eltern und Kindern, vermöge deren der ἁγιασμός der christlichen Eltern eo ipso den Kindern zu gut komme (1. Kor. 7, 14: „der ungläubige Mann ist geheiligt durch das Weib, und das ungläubige Weib wird geheiligt durch den Mann; sonst wären eure Kinder unrein. Nun aber sind sie heilig"), und das Verlangen der Eltern, diesen ἁγιασμός, dessen sie selber teilhaftig geworden, ihren Kindern förmlich zukommen zu lassen. Es versteht sich, dass dies nur unter der Voraussetzung geschehen konnte, dass die Taufe vielmehr eine Gnadengabe als eine Verpflichtung sei, und dass diese Gnadengabe um so gewisser den Kindern zukomme, als Christus Kinder gesegnet und Ihresgleichen das Himmelreich zugesprochen hat. Ob nun mehr das Positive der Gnadengabe oder das Negative der angeerbten Sünde, welches die sakramentale Reinigung erfordere, ins Auge gefasst wurde, immerhin war die Voraussetzung die, dass die Taufe eine objektive Kraft habe, und dass die Teilnahme an dieser objektiven Heilskraft die Bedingung der Mitgliedschaft der christlichen Kirche sei auch ohne Zutun und Bewusstsein des Täuflings. — Diese 1300jährige Sitte und Voraussetzung waren die Reformatoren soweit entfernt zu verwerfen, dass sie den Anabaptismus für eine schädliche Ausschreitung hielten und dass die protestantischen Bekenntnisschriften fast aus Einem Munde die Kindertaufe für rechtmässig und christlich erklären (Augsb. Conf. IX; schmalkald. Art. III, 5; C. tetrapolit. 17; Catech. Genev. p. 163 Niemeyer; Catech. gall. 35; Belg. p. 384 Niem.; Heidelberger Kat. 74; Conf. helvet. II p. 518 Niem.). So übereinstimmend aber auch Lutheraner und Reformirte darin sind, dass die Kindertaufe christlich und der Ordnung Gottes gemäss sei, so ist doch ihre Begründung derselben nicht ganz die gleiche. — Luther lehrt zwar mit dem grössten Nachdruck, dass der Glaube allein selig mache. Wenn er nun aber scheinbar widersprechend die Taufe der Kinder gleichwohl verteidigt und die augustiniche Erklärung eines stellvertretenden Glaubens von Seiten der Vertreter der Kirche nicht gelten lässt, so ist seine Meinung die, dass die mit der Taufe verbundene Verheissung Christi Alle angehe, dass die Kraft der Taufe nicht abhängig sei von der Subjektivität des Täuflings, dass es bloss auf die Rezeptivität des Letztern an-

komme und dass diese gerade beim Kinde grösser sei als bei Erwachsenen. Durch diese reine Rezeption des Heils wird nach Luther ein Mensch Mitglied der Kirche Christi. — Die Reformirten aber legen vielmehr darauf Gewicht, dass die Taufe gleichbedeutend mit Aufnahme in den Bund Gottes sei und dass von diesem die Kinder mit nichten auszuschliessen seien, sowenig die israelitischen Kinder von dem alten Bunde ausgeschlossen, sondern durch die Beschneidung in denselben aufgenommen wurden.

Auf den Einwurf, dass die Kinder ja kein Bewusstsein und folglich auch keine Frucht von der Taufe haben, antwortet der Lutheraner, auf das Bewusstsein des Empfängers komme es gar nicht wesentlich an, sondern auf die Kraft des Sakramentes, und diese hange nicht ab von der Subjektivität des Täuflings, sondern von der Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheissung. Der Reformirte aber antwortet: die objektive Versetzung in den Bund Gottes geht dem subjektiven Bewusstsein voran und setzt dasselbe als nachfolgend voraus, und gleichwie jene auf dem Auftrag des Herrn beruht, so wird ihr auch die Verheissung des Herrn nicht fehlen (vergl. besonders Berner Synodus 20 Anhang). Mag man aber hiebei mehr die Kraft oder mehr die Ordnung der Taufe im Auge haben, immerhin ist es die Objektivität des Heils, welcher die menschliche Subjektivität untergeordnet wird und von der die Heilsgemeinschaft abhängt.

(Baptistische Einwendungen.) So berechtigt aber auch diese Anschauung ist, so kann doch denen nicht alle Berechtigung abgesprochen werden, welche sagen, ein bloss passiver Eintritt in die Kirche wie der, welcher durch die Kindertaufe geschehe, sei gar kein Eintritt. Denn so gut als der Glaube, diese Bedingung κατ' ἐξοχήν, keine bewusst- und willenlose Aufnahme der christlichen Heilswahrheit sei, sondern eine bewusste und freiwillige, so sei die wahre Taufe kein bewusst- und willenloser, sondern ein bewusster und freier Akt von Seiten des Täuflings; so enge auch das physische und vielleicht auch das psychische Band zwischen Eltern und Kind sein möge, so gehe doch nimmermehr der Glaube oder der christliche Geist von den Eltern auf die Kinder über anders als durch den erziehenden Einfluss, und der Glaube könne jedenfalls nur das Ergebnis der Erziehung sein, abgesehen davon, dass der Segen der elterlichen Arbeit, der wirkliche Glaube, von oben kommen müsse. Also selbst unter der Voraussetzung christlicher Eltern und einer christlichen Erziehung

sei die Kindertaufe und der damit verbundene Eintritt in die Kirche nicht zu rechtfertigen. Wie nun vollends unter der Voraussetzung indifferenter oder unchristlicher Eltern und einer unchristlichen Erziehung? hier hat die Kindertaufe vollends keinen Sinn mehr, und am allerwenigsten ist sie ein Eintritt in die Kirche. — Die Verteidiger des Bestehenden wenden ein, die Kindertaufe werde eben ergänzt durch die Konfirmation, und diese sei der wirkliche und bewusste Eintritt in die Kirche. Aber abgesehen davon, dass dies schon beweist, dass der Glaube an die Kraft und Bedeutung der Kindertaufe bedeutend gelitten hat, lehrt die jährliche leidige Erfahrung, wie die Konfirmation für die Mehrzahl nicht der Anfang einer wirklichen Mitgliedschaft Christi, sondern vielmehr eine Entfremdung von Religion und Kirche ist. Was also die Orthodoxen Aufnahme und Eintritt in die Kirche nennen, ist es gar nicht, ist teilweise das Gegenteil. Doch, wenn die Kindertaufe und die gewöhnliche Konfirmation nur kirchliche Sitte wären! Aber sie sind Gesetz und zwar bürgerliches Gesetz.[1]) Der Staat macht von diesen rein kirchlichen Akten den Genuss bürgerlicher Rechte abhängig und vermischt so das Religiöse mit dem Bürgerlichen, das Geistliche mit dem Weltlichen. Auf diese Weise wird das, was die Kirchlichen Aufnahme in die Kirche nennen, nicht nur zur leeren Formalität, sondern zu einem falschen Zwitterding von geistlicher und weltlicher Zeremonie.

(Kirchliche Antwort). Auf diese nicht untriftigen Gründe ist folgendes zu erwidern: die wahre Idee der Kindertaufe ist nicht, dass dadurch das Kind ein fix und fertiges Glied der Kirche werde, sondern dass es durch die an die Taufe geknüpfte Verheissung in den Gnadenbund Gottes eingeweiht werde und dass auf diese Weise das Werk der Gnade a m Kinde beginne, bis sie i m Kinde ihr Werk beginnen kann. Es ist auch nicht ausser Acht zu lassen, dass in einer bestehenden Kirche das Verhältnis der Kinder zur Kirche ein wesentlich anderes ist und sein muss, als in einer erst werdenden. Wenn in einer werdenden Kirche mit Recht nur die Erwachsenen und Vollenden getauft werden, so nimmt die schon bestehende Kirche mit Recht an, dass die Kinder nicht erst Heiden seien und dann in späteren Jahren erst Christen werden, sondern dass sie schon in einer christlichen Atmosphäre geboren werden und aufwachsen, d. h.

[1]) Wir erinnern daran, dass dies vor der Bundesverfassung von 1874 geschrieben ist. Der Bearbeiter.

dass sie vom unbewussten allmälig zum bewussten Christentum gelangen sollen. Der methodistischen und baptistischen Meinung, dass ein Mensch notwendig nur bewusst und plötzlich ein Christ werden könne und solle, widerspricht alle gesunde Erfahrung — dies kann nicht Regel, sondern nur Ausnahme sein —. Sie kann sich auch weniger auf die Schrift stützen, als sie meint, da diese nirgends eine allmälige und unvermerkte Entstehung des Glaubens ausschliesst. Eine gründliche Ansicht von der Bekehrung und vom christlichen Heilsweg weiss vielmehr, dass derselben mancherlei zum Teil unbeobachtete und unverstandene Eindrücke und Einflüsse vorangehen, die wir das Werk der zuvorkommenden Gnade nennen. Die Anfänge dieses Werkes verlieren sich, auch abgesehen von der Kindertaufe, in die Tage der zartesten Kindheit hinein. Aber hier ist gerade der Punkt, wo die Kindertaufe in ihrer Bedeutung hervortritt. Wohl könnte man sich eine früh beginnende Gnadenwirkung auch ohne Kindertaufe denken; aber diese ist doch wesentlich durch die Eltern und ihren erziehenden Einfluss vermittelt. Wohl könnte man sich ferner eine christliche Erziehung ohne Taufe denken; aber heiliger und frömmer wird doch das Werk der Erziehung da sein, wo die Eltern damit begonnen haben, das Kind dem Herrn darzubringen, und es als ein mit der höchsten Verheissung gesegnetes wieder empfangen, als da, wo die Weihe wegfällt. Es ist christlicher, das Kind zu erziehen, *weil* es ein dem Herrn geweihtes Kind ist, als als es zu erziehen, *damit* es dem Herrn geweiht werde. Jenes stimmt mit der christlichen Heilsordnung, besonders der paulinischen, besser überein. (Röm. 8, 1—4; 12, 1).

Die Differenz zwischen der kirchlichen und der baptistischen Auffassung beruht also darauf, dass jene das Christwerden als einen Prozess betrachtet, der 1) sich seinem Anfang nach in die unbewussten Anfänge des Lebens verliert und 2) durch menschlich natürliche Mittel bedingt ist, die baptistische Auffassung dagegen das Christwerden als einen Punkt betrachtet, der 1) wie ein Deus ex machina ins Menschenleben eintritt und 2) nicht menschlich vermittelt, sondern rein und übernatürlich sei. Wenn nun die Kirche mit ihrem Begriff des Christwerdens entschieden auf christlicherem Standpunkt steht als die Baptisten, so ist doch auch der Widerspruch der Erfahrung mit diesem Begriff oder die unchristliche Erziehung und der überwiegende Einfluss der Welt auf die Getauften und Konfirmirten nicht ausser Acht zu lassen. Die Kirche muss dieses

zugeben, und sie ist die erste, die sich darüber betrübt. Aber diese tausendfältige betrübende Erfahrung kann sie doch nicht bestimmen, dies als Regel und Norm zu betrachten. Sie wird es nicht lassen können, das Begriffsmässige als die Norm und das Schlechte als das Abnorme zu betrachten und zu behandeln. Sie sieht dieser Abnormität auch nicht müssig zu. Sie sucht durch Religionsunterricht und andere Mittel der Verwilderung der Jugend zu steuern und zu bewirken, dass diese statt der Sünde und dem Verderben dem Reiche Christi zugeführt werde. — Der Unterschied zwischen der Kirche und den Sekten besteht überhaupt darin, dass jene von der Idee, diese von der Empirie ausgehen.

Was endlich die sogenannte Degradirung der Taufe zu einem bürgerlichen Requisit betrifft, so ist die Kirche weit entfernt, dieses für notwendig zu halten. Die Kindertaufe bliebe, was sie ist, auch in einem Staate, wo unsere Kirche nur geduldet oder auch gar nicht geduldet wäre. Allein auch hier muss man Idee und Erscheinung unterscheiden. Wenn das Christentum die Tendenz hat, alle Verhältnisse des Lebens, auch den Staat zu durchdringen, und wenn der christianisirte Staat es für seine Pflicht erachtet, nicht nur für öffentliche Sicherheit, für Handel und Wandel, sondern auch für das sittlich-religiöse Leben seiner Bürger zu sorgen und das Requisit des Christentums auch zu einem Requisit des Staatsbürgers zu machen, so liegt darin gewiss nichts, woran sich ein christliches Gemüt stossen könnte. Freilich kommt es hundert Mal vor, dass Eltern ihre Kinder nur deshalb taufen lassen, weil es gesetzlich vorgeschrieben und ein bürgerliches Requisit ist, und dies wird von der Kirche stets als eine Misskennung der Taufe bedauert. Aber was hindert denn die christlich gesinnten Eltern, aus religiösem Motiv die kirchliche Handlung zu verlangen und zu begehen, die jene aus irreligiösem Motiv begehren? Eine Profanation der Taufe kann die Kirche darin nicht sehen, dass jene auch vom Staat anerkannt, sanktionirt und zu einem Requisit eines Staatsbürgers gemacht wird.

Hier begegnen wir überhaupt der Grunddifferenz der landeskirchlichen und baptistischen Anschauung. Jene setzt nicht wie diese Staat und Kirche wie Profanes und Heiliges, wie Welt und Gott einander gegenüber; jene geht von einem monistischen, diese von einem dualistischen Prinzip aus. — Doch hier erhebt sich der Einwand: hat nicht die Kirche und das Christentum als solches ein dualistisches Prinzip in sich? ist es ihr nicht wesentlich, Reich

Gottes und Welt zu unterscheiden und an eine endliche Scheidung des Guten und Bösen zu glauben? Allerdings. Aber wir identifiziren nicht den Staat mit der Welt, noch die Kirche mit dem Reiche Gottes, sondern wir glauben, teils dass die Rechtsidee als das Prinzip des Staates auch zum Begriff des Reiches Gottes gehöre, teils dass auch in der Kirche, ja auch im intimsten Konventikel, „gute und faule Fische“ gemischt seien, welche vom Richter der Welt werden geschieden werden. Die Kirche wird daher die Kindertaufe zwar nicht als eine conditio salutis oder als den einzigen statthaften Eintritt in die Sphäre des Heils, aber doch als diejenige Form des Eintritts in dieselbe betrachten, welche dem Begriff der christlichen Familie und sogar dem wohl verstandenen christlichen ordo salutis am besten entspricht.

Wenn aber auch der Anfang des Christwerdens schon in die Jahre der unbewussten Kindheit fällt, so ist damit doch nicht geleugnet, dass der wirkliche Eintritt in die Kirche ein bewusster und freier Akt sei. Dem Begriff eines bewussten und freien Aktes sollte die Konfirmation entsprechen, entspricht ihm aber nur zum Teil, sofern der Akt zwar bewusst, aber nicht eigentlich frei ist und als in der Tat die Konfirmation vielmehr ein Eintritt in die Welt und ihre Verführung als ein Eintritt in die Kirche ist. Wenn man diesem Defekt auch mit einer ähnlichen Argumentation begegnen kann, so wird man doch nicht behaupten können, dass die Konfirmation ein freier und selbständiger Eintritt in die Kirche sei. Man wird vielmehr anerkennen müssen, dass die Selbständigkeit des Denkens und Wollens erst später eintrit und der Glaube im vollen Sinne des Wortes eine Lebenserfahrung und Selbsterkenntnis voraussetzt, welche im 16. Jahre noch nicht stattfinden kann. In dieser Beziehung scheint die Eglise libre in ihrem Recht zu sein, wenn sie 1) la réception en masse verwirft und 2) den ersten Abendmahlsgenuss und den wirklichen Eintritt in die Kirche nicht vom Ende des christlichen Unterrichts, sondern vom freien Entschluss des Individuums abhängig macht. Die Eglise libre geht überhaupt von dem richtigen Grundsatz aus, dass nicht die Geburt, sondern die Wiedergeburt den Christen macht, dass also nur die letztere den Eintritt in die Kirche bedingt. Die Wiedergeburt aber ist ein durch die Gnade Gottes in dem bewussten und freien Subjekt bewirkter Akt, der weder an ein gewisses Alter noch mit Notwendigkeit an den Konfirmandenunterricht gebunden, sondern eine Wirkung des Geistes

Gottes ist. — Woran soll aber die Gemeinde, welche doch über Aufnahme oder Nichtaufnahme des Individuums zu entscheiden hat, erkennen, ob dasselbe wiedergeboren sei oder nicht? Antwort: an dem Glaubensbekenntnis und an den Früchten der Heiligung. Mit Recht sagt die freie Kirche: eine Kirche ohne Bekenntnis sei keine Kirche, und ein Mitglied, welches nicht glaubt, ja vielleicht geradezu ungläubig sei, könne nicht als Glied der Kirche anerkannt werden. Freilich, ob dieses Bekenntnis aus einem wahrhaft gläubigen Herzen hervorgehe, könne die Kirche nicht wissen, sondern nur aus den Früchten der Heiligung beurteilen. Bedingung zum Eintritt in die Kirche sei also die Wiedergeburt, die sich im Bekenntnis und in der Heiligung äussere. — Dies scheint sehr richtig und triftig, beruht aber teils auf einer Verwechslung der idealen und empirischen Kirche, teils auf einer abstrakten Vorstellung von der Wiedergeburt und endlich auf einem äusserlichen Begriff des Glaubens und der Heiligung. Auf einer Verwechslung der idealen und empirischen Kirche. Denn zu keiner Zeit, auch nicht im Urchristentum, hat die Kirche aus lauter Wiedergeborenen bestanden, und dass sie nie aus lauter solchen bestehen wird, hat Christus klar gelehrt (Matth. 13, 24—30 und 47—49, Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Fischernetz). Auf einer abstrakten Vorstellung von der Wiedergeburt. Denn sind Alle wiedergeboren, die sich dafür halten? und sind nicht oft diejenigen, welche Sünder und Weltkinder zu sein scheinen, dem Reiche Gottes näher als die, welche prätendiren, Wiedergeborene zu sein, gleichwie Jesus die Zöllner und Sünder den Pharisäern vorgezogen hat (bes. Matth. 21, 28—31)? Auf einem äusserlichen Begriff des Glaubens. Denn ein Anderes ist es, an Jesus als an seinen Erlöser glauben, ein Anderes, ein dogmatisch formulirtes Glaubensbekenntnis unterschreiben. Auf einem äusserlichen Begriff der Heiligung. Denn hier sind es gewöhnlich nicht sowohl Werke der Gewissenhaftigkeit und Treue im Kleinen, die requirirt werden, sondern absonderliche Werke der Frömmigkeit, welche in die Augen fallen, während die erstern gemeiniglich nur Gott bekannt sind (vergl. Luthers grossen Katechismus). Daher finden sich in der freien Kirche, wenigstens im Anfang, verhältnismässig wenige Weltmenschen und vielleicht keine notorisch Lasterhaften, aber desto mehr gröbere und feinere Hypokrisie und eine mehr und mehr zur blossen Form werdende Frömmigkeit. Und was den Glauben betrifft, so haben die freien Kirchen allerdings keine Ungläubigen und

Zweifler in ihrer Mitte, aber destomehr forcirten und vertrockneten Glauben, — Abspannung als unvermeidliche Reaktion gegen die fromme Überspannung. — Es folgt daraus, dass weder die Wiedergeburt noch die äussern Beweise des Glaubensbekenntnisses und gewisse äussere Werke die conditio sine qua non des Eintritts in die Kirche sein können. Wohl aber kann es dahin kommen, und der Gang der Ereignisse scheint dahin zu drängen, dass diejenigen, welche zur christlichen Kirche gehören wollen, ihren Entschluss dazu kundgeben müssen. Einstweilen aber müssen wir passive und aktive, todte und lebendige Glieder in der Kirche haben und dulden. Dies wird aber, wenn auch in geringerem Grade, selbst da der Fall sein, wo die Kirche auf dem Prinzip der Freiwilligkeit beruht; denn diese hält zwar die Feinde, aber nicht die unechten Freunde fern. Der ganze Gegensatz zwischen dem landeskirchlichen und dem freikirchlichen Prinzip beruht darauf, dass jenes die Kirche von oben herab, aus der Verkündigung des Wortes Gottes, dieses aber von unten herauf, aus dem gläubigen Individuum, entstehen lässt. Nach landeskirchlicher Anschauung ist die Kirche das Heilsinstitut, nach freikirchlicher die Heilsgemeinschaft. Nach landeskirchlicher Anschauung entsteht der Geist der Kirche aus dem Worte, nach freikirchlicher entspringt das Wort und das Amt des Wortes aus dem Geist. Dort waltet der geschichtliche, hier der individuelle und abstrakte Begriff des heiligen Geistes.

5. Recht und Umfang der Lehrfreiheit.

Eine sehr streitige Frage ist das Recht und der Umfang der Lehrfreiheit in der Kirche. In dem Begriff der Kirche liegt allerdings, dass sie eine Glaubensregel, ein Glaubensbekenntnis habe, und im Begriff des Glaubensbekenntnisses liegt, 1) dass dasselbe aus dem Glauben der Kirche hervorgegangen, dass es das Bekenntnis ihres Glaubens sei, 2) dass Alle, welche zur Kirche gehören, sich zu demselben bekennen als ihrem dogmatischen Einheitspunkte und 3) dass es ein Kriterium sei, nach welchem alle Lehren gerichtet werden. Darin liegt nicht, dass es gleich der hl. Schrift ewige Regel und Norm des Glaubens sei, sondern wie sich die Kirche dem Worte Gottes unterzuordnen hat, so ist auch jedes Glaubensbekenntnis nach dem Worte Gottes zu richten. Aus jenen positiven Bestimmungen

folgt, dass allerdings niemand zur Kirche im eigentlichen Sinne gehören und dass insbesondere niemand in der Kirche als Lehrer fungiren kann, der sich nicht zum Bekenntnis der Kirche bekennt, der mit demselben sogar im Widerspruche steht oder ihm direkt entgegen ist. Es war daher ganz konsequent, dass wenigstens die Lehrer in der Kirche auf das Glaubensbekenntnis verpflichtet, zum teil beeidigt wurden, und dass eine feste kirchliche Lehrnorm bestand, nach welcher sie sich auf Kanzel und Katheder zu richten hatten. Die Idee jener Verpflichtung und Beeidigung war auch gar nicht die, dass den Lehrern damit ein Zwang auferlegt werden oder dass sie im Widerspruch mit ihrem Gewissen lehren sollten, sondern vielmehr, dass das dogmatische Bewusstsein der Kirche und das dogmatische Bewusstsein des einzelnen Lehrers identisch sei. Aber das dogmatische Bewusstsein der Kirche ist selbst nicht immer dasselbe; es ist einer Entwicklung unterworfen. Wie verschieden ist nicht das dogmatische Bewusstsein im Zeitalter des Augustinus von demjenigen des apostolischen Zeitalters! wie verschieden nicht das Bewusstsein der Kirche zur Zeit des Thomas von Aquino von dem der augustinischen Zeit, wie verschieden das dogmatische Bewusstsein der Reformationszeit von demjenigen des Mittelalters, wie verschieden das dogmatische Bewusstsein des 19. Jahrhunderts vom demjenigen des 16. Jahrhunderts! Auch das des 17. Jahrhunderts war ein anderes als das des 16. Jahrhunderts, und das der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war ein anderes als das zur Zeit Luthers. Dies ist eine Tatsache, gegen welche alle Repristinationsversuche nichts helfen. Die Veränderung des dogmatischen Bewusstseins geht teilweise durch Umschwünge der Denkungsart, durch geistige Revolutionen vor sich, und es ist klar, dass diese Umschwünge der religiösen und kirchlichen Denkart sich zuerst und hauptsächlich in denen kund tun, welche auf der Höhe der theologischen Wissenschaft stehen, gleichwie die Strahlen der Morgensonne zuerst die Gipfel der Berge bescheinen, während das Tal noch im Dunkel liegt. Da tritt nun ein Widerspruch zwischen dem anbrechenden Geiste der Neuzeit und dem Geiste der alten Zeit ein. Der neue Geist tritt als unberechtigte Neuerung ein, während die Anhänger des Alten den Neugläubigen als die Zurückgebliebenen, Stabilen erscheinen. Jede Partei scheint in diesem Streit in ihrem Rechte zu sein. Die Neugläubigen nehmen das Recht des Forschens und Denkens, das Recht des persönlichen Gewissens, das Prinzip des Fortschrittes für sich in Anspruch. Die

Altgläubigen stützen sich auf die Unwandelbarkeit der religiösen Wahrheit, auf das historische Recht, auf die Pietät als Prinzip der Religiosität und Sittlichkeit, auf die Tendenz der Menschen zur Emanzipation von Gott, auf die Verderbnis der Vernunft und ihre Rechtlosigkeit gegenüber der geoffenbarten objektiven Wahrheit und deren Unwandelbarkeit. Die Konsequenz des Prinzips der Altgläubigkeit ist, dass ein Lehrer, dessen Überzeugung dem überlieferten Dogma widerspricht, entweder sein Gewissen der überlieferten Lehre unterwerfen oder aus der Kirche austreten solle. Die Konsequenz der Neugläubigkeit ist, dass ein Lehrer, dessen Gewissen sich mit der überlieferten Lehre nicht verträgt, seinem Gewissen gemäss lehren solle, unbeirrt durch Dogma und Überlieferung. Das Prinzip der Altgläubigkeit ist die Autorität, das Prinzip der Neugläubigkeit ist die Freiheit des individuellen Gewissens.

Aber hat denn das individuelle Gewissen ein Recht gegen die Autorität? Hat die individuelle Überzeugung ein Recht gegen das Gesamtgewissen der Kirche? Ja, antworten wir, wenn es wirklich das Gesamtgewissen wäre; aber es ist es nicht. Denn wenn die Einen vielleicht mit Überzeugung an der überlieferten Kirchenlehre hangen, so sind doch Mehrere, welche ohne Überzeugung daran hangen, bloss weil sie hergebracht ist, und wieder Andere, die daran zweifeln, aber nur ihre Zweifel nicht laut werden lassen. Doch gesetzt, die Ersten hätten Recht gegen die Zweiten und Dritten, so frägt es sich: was ist die rechtmässige Autorität der Kirche? Hat das Überlieferte ein Recht, die bindende Autorität zu sein, bloss weil es überliefert ist? Gerade die religiöse Wahrheit soll ja nicht bloss als ein äusseres Objekt dem menschlichen Geiste gegenüberstehen und Zwang an ihm ausüben, sondern sich an unserem Geiste bezeugen. Eine Wahrheit also, welche sich nicht an unserm Geiste bezeugt, ist für uns nicht Wahrheit, hat also kein Recht, unsere Autorität zu sein. Aber liegt die Schuld davon, dass sich die überlieferte Wahrheit nicht an unserem Geiste bezeugt, nicht darin, dass wir der Wahrheit widerstreben, dass unsere Vernunft sich nicht unter den Gehorsam Christi beugen, dass das individuelle Gewissen sich nicht dem Gesamtgewissen unterwerfen will? Kurz: liegt die Schuld nicht vielmehr an uns als an der Lehre? Hier ist der eigentliche Streitpunkt: Liegt es in der Willkür eines Individuums und eines wissenschaftlich gebildeten Individuums insbesondere, mit der überlieferten Kirchenlehre übereinzustimmen oder nicht? — Das

zwar soll nicht in Abrede gestellt werden, dass es viele gibt, die auf wissenschaftliche Irrwege geraten sind und nicht nur auf Irrwege nach links, sondern auch auf Irrwege nach rechts. Es soll nicht geleugnet werden, dass die Sucht nach Neuerungen und Absonderlichkeiten namentlich unter Lehrern und Gelehrten nicht selten vorkommt, dass der Kitzel, seine eigene Weisheit zu zeigen, gross ist. Gegen diese Alle sind die Verteidiger des Alten in ihrem Recht. Allein grundfalsch ist die Meinung, dass alle und jede Abweichung von der überlieferten Lehre diesen Ursprung habe. Jedes Individuum ist das Kind seines Zeitalters und des Geistes desselben und zwar umsomehr, je höher es steht an wissenschaftlicher Bildung. Jedes Individuum und zumal jeder Lehrer muss seinen Bildungsstoff schöpfen aus den Bildungsprodukten seiner Zeit; er muss die Bildung seiner Zeit mit dem, was als unvergängliche Wahrheit überliefert ist, vermitteln, und diese Vermittlungsarbeit, welche eine Gewissensarbeit ist, drückt seiner Gesamtüberzeugung ein gewisses Gepräge auf, welches schlechterdings nicht von ihm abhängt zu ändern oder zu negiren. Wenn also der gewissenhafte theologische Lehrer von der überlieferten Lehre abweicht, so ist dies eine Sache der Notwendigkeit; er kann und muss sagen wie Luther: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders.“ — Vielleicht wird man geneigt sein, dies zuzugeben, und den theologischen Lehrer um seiner fatalen Notwendigkeit willen bedauern und jedenfalls darin einen Kompromiss zwischen dem Geist Gottes und dem Weltgeist erblicken. Aber ein solches Bedauern muss der theologische Lehrer entschieden ablehnen. Zwar wird er nicht wie der Tross der Halbgebildeten im Alten nur Veraltetes und Abergläubiges, im Neuen nur Wahres und herrliche Errungenschaften erblicken. Aber wenn er das Alte in seinem Wert und seiner Berechtigung zu schätzen weiss, weil er es geschichtlich zu würdigen versteht, so wird er eben deshalb auch das Neue zu würdigen wissen. Unmöglich kann er die Fortschritte der Astronomie, der Erdkunde, der Physik, der Geschichts- und Altertumswissenschaft nur als Erzeugnisse des Weltgeistes betrachten oder sie nach dem Masstab der Kirchenlehre beurteilen. Er könnte dies nicht anders als mit bösem Gewissen tun. Er *muss* das Recht der fortschreitenden Wissenschaft anerkennen. Was er gegenwärtig im Widerspruch mit den alten Anschauungen glaubt, das wird nach einer Reihe von Jahren Gemeingut der Menschheit sein, gleichwie die sogenannten Neuerungen Luthers und Zwinglis, eines Kopernicus', Galilei etc. heut-

zutage Gemeingut von Millionen sind. — Man wendet vielleicht ein, das Recht der freien Überzeugung wolle man dem theologischen Lehrer nicht nehmen, aber er solle diese seine Überzeugung für sich behalten und nicht durch Preisgebung derselben beim gläubigen Volke Ärgernis erwecken. Hier ist vor Allem zu bemerken, dass es in der Regel nicht das Volk ist, welchem das Ärgernis gegeben wird, sondern gewisse Zionswächter, welche nichts Eiligeres haben, als Fragen, über welche nur wissenschaftlich Gebildete urteilen können, vor das Forum des Volkes zu bringen, auf dass dieses Ärgernis nehme. Es ist in solchen Fällen wohl zu unterscheiden zwischen dem scandalum datum und dem scandalum sumptum. Ersteres ist unter allen Umständen ein schweres Unrecht (Matth. 18, 6—9: wehe dem Menschen etc.), das Letztere kommt auch Christus und den Aposteln vor. Die Pharisäer nahmen Ärgernis an gewissen Aussprüchen Christi (Mark. 2, 6 u. 7, Sündenvergeben, Matth. 15, 12, was zum Munde ein- und ausgeht; Luk. 15, 2, Annahme der Sünder etc.); die Judaisten nahmen grosses Ärgernis an der Lehre Pauli vom rechtfertigenden Glauben; die Altgläubigen nahmen Ärgernis an den Reformatoren (vgl. Zwingli, App. I, S. 23; 67 Thes. [th. 47—49]), und so nehmen die Repristinatoren des 19. Jahrhunderts Ärgernis an den unzweifelhaften Resultaten der Wissenschaft. Allerdings sollen die schwachen Gewissen geschont werden (1. Kor. 8; Röm. 14), und der Lehrer soll wissen, wem er bloss Milch zu geben hat und wem hingegen starke Speise (1. Kor. 3, 2; Hebr. 5, 12 und 13).

Hier kommt namentlich der Unterschied zwischen Kanzel und Katheder in Betracht. Fragen der historischen und der Textkritik, historische und dogmatische Kontroversen gehören nicht auf die Kanzel, und auch die unvermeidlichen Abweichungen von der Kirchenlehre sind nicht ohne Not und alsdann mit grosser Schonung auf die Kanzel zu bringen. Ein Anderes ist es auf dem Katheder. Was der Lehrer mit Fleiss und Gewissenhaftigkeit erforscht hat, was er als Ergebnis nicht nur seines eigenen Scharfsinnes, sondern der Sache selbst hat erkennen müssen, das soll er seinen Schülern nicht verschweigen, und sie sollen es mit Vertrauen, obschon keineswegs ohne eigenes Urteil, als Resultat der Wissenschaft aufnehmen. Jeder Lehrer soll, wenn auch weit entfernt von der Prätention, Reformator zu sein, an seinem Teil an der Reform der Kirche arbeiten. Wenn nun aber der Unverstand aus dieser Unterscheidung zwischen Kanzel- und Kathedervortrag den Schluss zieht, man lehre zwei ver-

schiedene, ja entgegengesetzte Lehren, so kann man darauf gar nicht antworten; denn dieser Einwurf müsste ebensogut den Apostel Paulus und den Verfasser des Hebräerbriefes treffen, und jeden Lehrer, der mit Elementarschülern nicht reden kann wie mit Gymnasiasten.

Doch, wo kommt nun die der Kirche zugestandene Berechtigung hin, ein Glaubensbekenntnis, eine Glaubensregel zu haben? Diese soll auch jetzt nicht in Abrede gestellt werden. Aber es frägt sich nicht nur: ist die Kirche berechtigt, ein Glaubensbekenntnis zu haben, zu welchem sich ihre Glieder und vorab ihre Lehrer bekennen, sondern auch: ist die Kirche im Stande, ein Glaubensbekenntnis von dieser Geltung und Autorität aufzustellen? Es kommt die jeweilige Möglichkeit in Betracht. Es gibt Zeiten, wo die Kirche dies nicht nur tun kann, sondern wo sie es tun muss, z. B. die ersten Jahrhunderte des Christentums, die Anfänge des Protestantismus. Es gibt ferner Zeiten, in denen sich die Individuen, auch die gebildetsten, zu den Glaubensbekenntnissen der Kirche bekennen können, weil zwischen dem Bekenntnis der Kirche und dem wissenschaftlichen Zeitbewusstsein kein Widerspruch besteht. Solche Zeiten waren die patristische und die Anfänge des Mittelalters, ferner die Zeit von der Reformation bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Aber nicht minder gibt es Zeiten, wo die auf der Höhe der Bildung Stehenden sich unmöglich zu den Symbolen der Kirche bekennen können, weil nicht nur zwischen ihrer individuellen Vernunft und der Kirche, sondern zwischen der ganzen wissenschaftlichen Bildung der Zeit und der Lehre der Kirche Widerspruch ist. — Warum aber beeilt sich die Kirche nicht, ein neues, der wissenschaftlichen Bildung entsprechendes Symbol aufzustellen? Darum, weil es Zeiten gibt, wo die Kirche dies nicht tun kann. Sie kann es nicht tun in Zeiten der Krisis, wo die wesentlichsten Lehren in Frage gestellt sind und das dogmatische Bewusstsein der Kirche gespalten und im Fluss ist. Sie kann es nicht tun zu einer Zeit, wo keine Persönlichkeit und kein Kollegium Autorität genug besitzt, um die obschwebenden Fragen zu entscheiden. Denn ein Symbol muss nicht nur Wahrheit sein, es muss auch Autorität besitzen, und diese ist nicht Sache der Willkür oder der Gewalt oder eines Machtspruches, sondern des öffentlichen Zutrauens.

Wenn nun aber die Männer der kirchlichen Wissenschaft sich nicht mehr zu den bestehenden Symbolen der Kirche bekennen können und die Kirche ihrerseits nicht in der Lage ist, ein neues

Glaubensbekenntnis aufzustellen, haben wir da nicht eine bekenntnislose Kirche, also soviel als gar keine Kirche? So steht jedoch die Sache nicht; denn so lange die Predigt des Evangeliums besteht, so lange besteht auch ein kirchliches Bewusstsein, gesetzt auch, dass dieses nicht ordentlich formulirt wäre. Aber auch mit den bestehenden Bekenntnissen verhält es sich nicht so, dass sie total antiquirt wären. Es besteht vielmehr ein Stamm christlicher Wahrheit, welcher nicht veraltet, wenn auch die Zweige und Aeste daran verdorren, und aus welchem neue Aeste und Zweige hervortreiben können. Die bestehenden Bekenntnisse sind also fortwährend zu respektiren um ihres unvergänglichen Wahrheitsgehaltes willen, wenn auch Vieles daran unhaltbar geworden und aufzugeben ist. Nimmermehr aber können sie als unbedingte Norm und Autorität festgehalten werden, umso weniger, als sie selbst sich nicht als solche dargeben (vgl. Conf. helv. præfatio [gegen das Ende]).

Wo ist nun aber die Grenze des Preiszugebenden und des Festzuhaltenden? Diese kann so lange, als die Kontroversen dauern, unmöglich genau bestimmt werden. Vielmehr muss es dem Gewissen eines jeden überlassen bleiben, die Kirchenlehre zu sichten und mit seinem wissenschaftlichen Bewusstsein zu vermitteln. Aber gibt es hier nicht eine gewisse Grenze, jenseits welcher eine Angehörigkeit an die Kirche und zumal die Zulässigkeit einer theologischen Lehrstelle nicht mehr denkbar ist? Ist es z. B. denkbar, dass einer als Prediger oder theologischer Lehrer in der Kirche verharre, wenn er die göttliche Würde Christi, wenn er seinen höhern Ursprung und seine Auferstehung nicht glaubt? — Die Antwort hierauf lautet zweischneidend. Wir antworten: ja, wenn dieses Nichtglauben nur darin besteht, dass er diese Lehren nicht in der kirchlich angenommenen Weise glaubt, weil er diese nicht in Übereinstimmung findet mit der biblischen Lehre. Wir antworten: ja, er hat alsdann ein Recht, in der Kirche zu bleiben, weil gerade in der Gegenwart eine tiefere Erforschung der hl. Schrift und eine Prüfung der kirchlichen Lehre nach der hl. Schrift Aufgabe und Geschäft der christlichen Wissenschaft ist. Aber wir sagen: nein, wenn solches Nichtglauben auf einem Unglauben an dem christlichen Heil beruht, wenn die Idee und Tatsache der Erlösung, um welche sich alles Andere bewegt, von ihm nicht geglaubt wird. — Freilich, wie will die Kirche im gegebenen Falle sicher beurteilen, ob das Erste oder das Zweite der Fall ist? Wenn sie das will, dann muss sie sich

überzeugen können von der Reinheit der Absicht und von dem Glaubensgrunde des Betreffenden. Sofern aber auch diese Prüfung menschlichem Irrtum unterworfen ist, so kann dadurch vielleicht Einer unverdientermassen ausgeschlossen und ein Anderer ebenso unverdientermassen gerechtfertigt werden. Dies beweist aber nichts Anderes als, dass Kirche und Reich Gottes nicht identisch sind. Es sind Viele in der Kirche, welche nicht im Reiche Gottes sind, und nicht Wenige ausser der Kirche, welche Angehörige des Reiches Gottes sind, und wie Manche das Glaubensbekenntnis der Kirche annehmen können und doch des seligmachenden Glaubens baar sind, so haben es Andere umgekehrt: sie besitzen den Glauben oder wenigstens die Prämissen des Glaubens, aber können sich nicht zur Lehre der Kirche bekennen.

6. Das Verhältnis der Kirche zu den andern Lebensgebieten.

Die letzte und prinzipiellste Frage betrifft das Verhältnis der Kirche zu den andern Gebieten des Lebens. Zwei entgegengesetzte Ansichten bestreiten sich hier: die eine weist diese Gebiete mit mehr oder weniger Entschiedenheit der Welt zu, die andere hält sie für gut und gottgewollt.

Hören wir zunächst die Gründe der ersten Ansicht. Sie wird vor allem gegen die Beschuldigung protestiren, als ob sie alle Fortschritte des Gewerbfleisses, der Kunst und Wissenschaft verwürfe, als ob sie den Staat selbst für etwas Ungöttliches hielte, da sie vielmehr mit Entschiedenheit an dem apostolischen Gebote festhalte: jedermann sei untertan der Obrigkeit. Ja auch das sei eine ungerechte Insinuation, als ob sie gegen die Freiheit der Forschung wäre. Nur gegen die Frechheit der Forschung, welche sich wider Gottes Wort setze, sei sie und müsse sie sein. Sie sei nicht gegen die Welt, sofern sie Gottes Schöpfung und Ordnung sei, wohl aber gegen die Weltvergötterung und den Weltsinn. Die hl. Schrift verwerfe nichts so ernstlich und so entschieden, wie die Welt- und Selbstvergötterung. Welt- und Selbstvergötterung seien aber in der heutigen Kunst und Wissenschaft, im heutigen Staatsleben an der Tagesordnung; Abfall von Gott und Gottes Ordnung charakterisire die Bestrebungen der Neuzeit, Abfall vom Glauben die neue Wissenschaft, die ja wesentlich kritisch, d. h. Erhebung der eigenen Vernunft über die geoffenbarte Wahrheit, und materialistisch sei. Mit Recht sehe man daher mit Besorgnis dem massenhaften Abfall ent-

gegen, welcher übrigens von Christus und den Aposteln vorhergesagt worden (Matth. 24; 2 Thess. 2; Apok. 13), und mit Recht halte man sich um so fester an die heilige Autorität, d. h. an das unwandelbare Wort Gottes (Apok. 22, 18 u. 19).

Von der andern Ansicht wird entgegnet: So wenig die Vertreter der erstern Meinung die Leistungen in Gewerbe, Kunst, Wissenschaft und öffentlichem Leben verwerfen, so wenig sind wir gemeint, zu leugnen, dass die Fortschritte der Industrie, der Kunst und Wissenschaft neben den grossen Vorteilen auch grosse Übelstände mit sich gebracht haben und bringen, dass das Staats- und Volksleben an grossen Gebrechen kranke, dass in der Wissenschaft viel Irrtum und Verkehrtheit vorkomme, dass überhaupt neben den Fortschritten des Guten auch die Fortschritte des Bösen und Schlechten sich manifestiren. Die Frage aber ist die, ob die moderne Kultur als solche ungöttlich und verwerflich, ob mit einem Wort das Denken und die Emanzipation des Geistes von den alten Formen berechtigt sei oder nicht. Allerdings lässt sich diese Frage nicht einfach beantworten; denn erstlich ist nach Gen. 3 u. Luk. 15, 11 ff. die Selbstemanzipation als die Sünde κατ᾽ἐξοχήν zu betrachten; wie viel Böses und Verkehrtes die Revolutionen, welche nichts Anderes sind als Selbstemanzipationen der Völker, mit sich bringen, lehrt die Geschichte, und wie viel Sündliches die Jahre der Selbstemanzipation des Individuums in ihrem Gefolge haben, weiss jeder Erzieher. Auch wird gar nicht in Abrede gestellt, dass das Böse in gewissen Zeitpunkten einen Gipfel erreichen kann, wo der Mensch der Sünde sich auflehnt gegen alles, was Gott und Gottesdienst heisst, und sich selbst zum Gott macht. Aber, dieses zugegeben: ist nicht das Christentum selber eine Emanzipation gewesen von alten Formen und Autoritäten (Matth. 9, 16, 17 parall. — Kleid und Lappen, Most und Schläuche; Gal. 3, 22—25 — nicht mehr unter dem παιδαγωγός —; 4, 1 –7 — kein Knecht mehr —; 2 Kor. 3, 12—18 — Decke abgetan — Freiheit; Röm. 7, 6 — vom Gesetze los — im neuen Wesen des Geistes)? Ist nicht die Reformation eine Emanzipation gewesen von der Autorität des Papstes und der Überlieferung? Und die Wissenschaft, welche die Gegner doch anzuerkennen scheinen wollen, hat sie nicht von Anfang an sich im Kampf mit den alten Autoritäten entwickeln müssen und nur in ihrer Freiheit von den alten Formen und Autoritäten sich wirklich entwickelt? Und die grossen Resultate der Neuzeit, der sich auch die Gegner

erfreuen, die Gewissensfreiheit und Rechtsgleichheit, sind nicht eben sie die Emanzipation von den alten Gebräuchen und Vorurteilen? Wer die Emanzipation verwirft und das Christentum für identisch hält mit dem Konservatismus und religiösen Stabilismus, der muss den Apostel Paulus verwerfen, er muss die Reformatoren verwerfen, er muss die wesentlichsten Vorteile der modernen Kultur und Zivilisation, er muss die Gewissensfreiheit und Rechtsgleichheit verwerfen, ja er muss den menschlichen Forschungsgeist und Vervollkommnungstrieb, er muss das Denken verwerfen. Wer nicht begreift, dass alle Fortschritte der Menschheit durch die Freiheit, d. h. durch den Gegensatz des Guten und Bösen vermittelt sind, der begreift überhaupt nichts an der göttlichen Weltregierung, nichts an der göttlichen Heilsökonomie (Röm. 5, 12—21; 11, 25—36). Vielleicht wollen sie nichts begreifen; vielleicht halten sie eben alles Begreifen göttlicher Dinge für Sünde und nur den blinden Gehorsam für christlich. Dann mögen sie sich nach Joh. 15, 15 als Knechte bekennen (ein Knecht weiss nicht, was sein Herr tut; euch aber habe ich gesagt, dass ihr Freunde seid), und nach 2 Kor. 3, 12—18 (wenn sie sich bekehrten, so würde die Decke abgetan etc.), sich zu denen zählen, welche, weil nicht bekehrt zu dem Herrn, die Decke auf ihrem Angesicht behalten, während Andere, durch den Geist des Herrn frei geworden, mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn schauen.

Mit dieser Betrachtung stellen wir uns freilich auf einen Standpunkt, der die Schranken der Kirche weit zu überschreiten scheint. Kann die Kirche ihre Schranken so erweitern, dass alle in das Gebiet der Sittlichkeit fallenden Bestrebungen der Menscheit in ihr Platz finden? Diese Frage muss verneint werden; denn die Kirche ist als Kirche wesentlich religiöse und christliche Gemeinschaft und beruht auf dem spezifisch religiösen Grunde. Ihr spezifisch religiöses Prinzip aufgeben, hiesse für die Kirche, sich selbst aufgeben. Die Kirche wird es also nicht lassen können, die Gebiete des Staatslebens, des Gewerbfleisses, der Kunst und Wissenschaft als neutrale Gebiete anzusehen, die sie zu christianisiren hat. — Da nun aber diese Gebiete offenbar berechtigt und gottgewollt sind, nicht nur sofern sie von der Kirche erobert und christianisirt sind, sondern an und für sich, so folgt, dass das Gebiet des von Gott Gewollten und Geordneten weiter ist als das Gebiet der Kirche. Das Gebiet des von Gott Gewollten und Ge-

ordneten ist es aber, was wir im weitern Sinne Reich Gottes nennen. Das Reich Gottes ist also ein weiterer Begriff als die Kirche. Doch vice versa muss auch gesagt werden, dass nicht alles, was in der Kirche ist, und alle welche in der Kirche sind, dem Reiche Gottes angehören, sowie lange nicht alles, was den Staat, die Wissenschaft etc. betrifft, dem Reiche Gotte zu vindiziren ist. Der Begiff des Reiches Gottes ist daher nicht nur weiter, sondern auch enger als der Begriff der Kirche, d. h. diese beiden Begriffe decken einander nicht.

Das Reich Gottes spezialisirt sich zur Kirche, und die Kirche generalisirt sich zum Reich Gottes. Wie aber diese beiden Begriffe des Reiches Gottes und der Kirche und diese beiden Prozesse der Spezialisirung und der Generalisirung sich zu einander verhalten, kann nur auf dem Wege historischer Entwickelung gezeigt werden.

Ein Gang durch beide Apostelgeschichten, des Paulus und des Lukas, im Bereiche des Apostelstreites.

Von Prof. Dr. Gustav Volkmar.

Das Evangelium Jesu Christi oder die Religion Jesu und seine Geschichte nach Wort und Werk, Kreuz und geistigem Auferstehen, ist die Grundlage des Heils für Alle, der Kirche Gottes in ihm, nicht aber die Eigenlehre und Geschichte der Apostel. Denn hierin ist mancherlei Irrtum, Einseitigkeit, Überschwenglichkeit und Entzweiung, und zur Ueberwindung dieser Parteiung ist später selbst absichtliche Geschichts-Verdeckung und -Umstellung nicht gescheut worden; was man um so entschiedener auszusprechen hat, je entschiedener es einleuchtet. Dies aber erfolgt bei der neutestamentlichen, nach Lukas genannten Apostelgeschichte schon durch die einfache Frage: An welcher Stelle hat Lukas den von Paulus erzählten Konflikt mit Petrus und dessen nächste Folgen, die Agitation in den Heidengemeinden gegen den neuen Apostel, die baldige Betörung der Galater und Paulus' Erlass hiergegen für seine Zeit versteckt? Oder mit einem Wort: Welche Stelle hat der Galater Brief

und die zugehörige (vorangehende und nächstfolgende) Geschichte in unserer Apostelgeschichte? Mit dieser Frage, die doch auch in keiner kirchlichen Unterweisung zu umgehen ist, kommen wir unabwendbar zu der Einsicht, dass der Verfasser des kanonischen Geschichtswerkes aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts im Interesse der für seine Zeit bedurften Kircheneinigung unter klerikal-paulinischer Führung, die durch das Streitmanifest des Paulus allzusehr gestört wurde, eine ihm vorliegende ältere Erzählungsschrift über Paulus' Leben, den bei Act. 16, 10 beginnenden Wir-Bericht eines ungenannten Begleiters, der wohl schon bald nach Paulus' Tod (um 65 u. Z.) verfasst war, bei seiner neuen zeitgemässern Bearbeitung, nicht bloss weitgehend benutzt, sondern auch eingreifend geändert hat durch systematisch ineinandergreifende Zusetzung, Umstellung und Verstümmelung. Dies leuchtet alsbald bei einem chronologischen Gang durch die beiderseitigen Quellenschriften von Jerusalem bis Ephesus und bei einem Blick auf die gegenwärtige Isagogik ein.

Merkwürdig! Die kleine Galater-Epistel ist nicht bloss die älteste, sondern auch die in sich geschichtlich klarste aller Schriften Neuen Testamentes, sofern sie ihre geschichtliche Voraussetzung vom Anfang an bis zu ihrer Abfassung so völlig, ja so chronologisch erzählt oder zu verstehen gibt (Gal. 1, 11—3, 1), wie keine andere; und dennoch ist sie unter den 13 nach Paulus genannten Schreiben das isagogisch allerstreitigste geworden. Es ist da nahezu Alles, worüber nicht noch mit einiger Erregung diskutirt würde. Dies liegt allein an dem Kontakt mit der Apostelgeschichte des Pauliners, der seit za. 180 u. Z. (zuerst im Fragmentum Muratori) „Lukas" genannt worden ist, und an dem Einfluss, welchen dies Buch durch die altkatholische Kirche seit ca. 175 in unserem neutestamentlichen Kanon gewonnen und bis heute noch in den weitesten Kreisen hat. Dieser Pauliner war bestrebt: 1) den mächtigen, um die Erstehung einer grossen Völkerkirche Gottes in Christus so hoch verdienten Apostel gegen den Groll und die Verdächtigungen der gerade nach seinem Tod immer feindlicher gestimmten judaistischen Partei zu verteidigen, ihn als besten Freund Israels, selbst seines Gesetzes zu zeigen; 2) ihn mit den frühern Aposteln, insbesondere dem Haupte derselben, Kephas, völlig auszugleichen; aber 3) dabei auch eine von Anfang an einige Apostel-Autorität über die zu einigenden Gemeinden herzustellen, in deren Namen und deren Nachfolge die Gemeinde-Vorstände, „die Presbyteri", eine Macht über sie an der Stelle des

Einen Herrn erhalten sollten. In diesem ebenso unionistischen als klerikal-paulinischen Sinne galt es, allen Streit, der unter den Aposteln selbst bestanden hatte, zu vergessen und zu vergraben, also vorzugsweise den Streitbrief des einen Apostelhauptes, der diesen Konflikt aufs schonungsloseste verkündigte, für die neue Zeit und deren nothwendige Union möglichst ganz zur Seite zu weisen.

Zum Glück für uns hat ein entschiedener Pauliner, der Puritaner Marcion (um 138 u. Z.) die von dem unionistischen Vorgänger unternommene „Verfälschung" der Geschichte und Lehre des Geistes-Apostels dadurch bekämpft, dass er dieser eine Sammlung der Paulus-Briefe selbst gegenüberstellte, geschichtsgemäss den Galater-Brief an ihrer Spitze, zur Einleitung für ihn selbst wie für alle weitern Dokumente des apostolischen Denkens und Wollens, aber geschichtswidrig in einer sein sollenden rein paulinischen, in Wahrheit gnostischen Verkürzung. Dies schroffe und doch ebenso „fälschende" Vorgehen hat die seitdem bischöflich gewordenen Häupter der Kircheneinigung, die gegen ebionitische Paulusfeinde, wie gegen die ultrapaulinischen Petrusgegner doppelt notwendig wurde, dazu genötigt, mit einer vollständigeren und dem Texte nach echteren Sammlung paulinischer Briefe vorzugehen, so auch das durch Marcion so namhaft gewordene kleine Schreiben zu bewahren; nur so, dass es nicht bloss wohl versteckt wurde — hinter die drei grössern, unter Voranstellung des friedlichsten und grössten Lehrbriefes an die Hauptstadt-Gemeinde „der beiden Apostel" — sondern auch von der grossen „Apostelgeschichte", die allen Briefen vorangeschickt wurde, ebenso eingeleitet als unschädlich gemacht wurde. Und fortan begannen die Gelehrten der also geeinigten Apostelkirche „des Petrus und Paulus", den nunmehr konsekrirten Brief mit der ebenso geheiligten „einigen Geschichte" beider Apostelhäupter auch im Detail durch allerlei kluge Torheiten auszugleichen, schon Irenäus (um 185) und Tertullian (um 200); und damit hebt der isagogische Streit über ihn an, der natürlich seit der Reformation und namentlich seit Mitte des 18. Jahrhunderts immer grösser geworden ist. Hat man auch seit dem gründlicheren Fortschritt F. Ch. Baurs sich einiger gar zu argen harmonistischen Gewalttaten zu schämen begonnen, so tritt uns doch noch in den neuesten Kommentarien ein solcher Wirrwarr von Durcheinanderstreiten entgegen, dass man kaum begreift, wie man dergleichen Studierenden als „Einleitung" bieten kann. Die Schuld daran liegt aber hier (ganz wie bei den drei ersten Evan-

gelien) wesentlich an dem auch bei kritischer Denkenden noch immer (je mehr unbewusst, desto ungebrochener) fortwirkenden kanonischen Bann, welchen das voranstehende, über Geschichtliches vor Allem gelesene und im Sinn gehaltene Buch (dort das umfänglichste und redereichste Evangelienbuch, hier) die „eine und einige Apostelgeschichte“ ausübt, daher Paulus nur in einzelnen geschichtlichen Momenten „verglichen“ oder anderseits auch bloss „entgegengestellt“ wird; begreiflich beim heutigen Überwiegen eines vermittelnd phantasirenden Dogmatismus oder doch systematisirenden Interesses, statt dass das rein Geschichtliche zuerst gesucht werden und ein nüchtern chronologischer Sinn, vorab auf dem isagogischen Gebiete das Obwaltende sein sollte. Dieser verlangt unbedingt, zuerst je nach dem Ältern zu fragen, und dieses allein über die zugehörige Geschichte vor Allem zu vernehmen, dann erst die spätere Erzählung zu vergleichen, dabei aber diese gleichfalls vor Allem aus sich selbst so weit möglich zu verstehen, um damit die ältere, allein massgebende Überlieferung in feuerfester Weise zu ergänzen. Dies scheint zur Erhärtung des im zweiten Hefte dieser Zeitschrift vorangeschickten positiven Versuches einer in sich einigen Apostelgeschichte von Damaskus an zunächst erforderlich.

I. Paulus' Apostelgeschichte von Jerusalem bis Ephesus.

Dem ersten Verkehr des Paulus mit Jerusalem (Gal. 1, 18—19) folgte eine 14jährige Wirksamkeit, unter Heiden und Juden zu Anfang (1, 21—24 vgl. 2, 13), dann vorzugsweise unter Heiden (2, 2. 5), die den Apostel auch durch Kleinasien zu den Galatern führte (2, 5. 4, 13—15). Dann aber begannen Gesetzes-Eiferer (Jerusalems) hinter seinem Rücken in dessen Gemeinden sich einzufinden (παρεισῆλθον), an seinem Ansehen rüttelnd, indem sie das Judewerden für alle Messianer, also die Beschneidung auch der Heiden forderten (2, 4. cf. 3). Sobald aber Paulus davon hörte, ist er „nicht eine Stunde diesen falschen Brüdern (wie er urteilte) gewichen, auf dass die Wahrheit des Evangeliums für Euch (alle von ihm bekehrten Heiden) verbleibe“ (2, 4—5), sondern nach Beratung mit seinem Gott und gemäss dessen Enthüllung (dass er auf die von ihm gegebenen wunderbaren Erfolge bauen dürfe), ist er unverzüglich unter Hinzunahme seines treuesten jüdischen und seines festesten heidnischen Genossen hinaufgezogen nach Jerusalem, mit der Frage

an die Gemeinde und die Häupter, „ob er etwa (nach ihrem Urteil) ins Leere laufe und gelaufen sei“ (2, 1—2), wenn er die Heiden auf das Gesetz Jesu Christi (welches ja auch die ewigen sittlichen „Gebote Gottes“, Mark. 10, 19—21, I. Kor. 7, 19, Röm. 13, 8—10 neu geheiligt hat), nicht aber auf das Mosegesetz (der Beschneidung, der Opfer, der Speisegebote) verpflichtete. Und wirklich war die einfache Darlegung seines Evangeliums (nach seinem Inhalt wie) nach seinem wunderbaren Erfolg unter den Heiden so mächtig, dass selbst die Forderung der Beschneidung, welche in der Versammlung der Gemeinde noch gestellt wurde, bei der Mehrheit nicht durchdrang, so dass „nicht einmal der Titus bei ihm gezwungen wurde, sich beschneiden zu lassen“ (um nur mit den Heiligen verkehren zu können), 2, 3. — Im Besondern haben ihm auch die Häupter „Jakobus, Kephas und Johannes“, unter denen Jakobus an Heiligachtung des Gesetzes so voranstand, dass Paulus (nach der ältesten Lesart 2, 9) ihn auch vorannennt, ihre Rechte darauf gereicht, dass Er für die Unbeschnittenen (sowohl für ihre Bekehrung als ihre Lebensordnung) bestimmt (und selbständig) sei, Kephas aber ebenso für die Beschnittenen Vollmacht habe, (so dass Paulus seinerseits auch nicht in das Gebiet der durch Beschneidung geweihten Christen einzugreifen habe). „Eine weitere Mitteilung (oder Forderung) an Paulus und Barnabas hatten die Häupter nicht (*οὐδὲν ἡμῖν προσανέθεντο*), einzig sollten sie sich der Armen der Urgemeinde tatkräftig annehmen (2, 6—10), was Paulus freudig zugestand, wenn nicht selbst anerboten hatte.

Damit in Frieden von ihnen scheidend, zog er nach Antiochia (vgl. 2, 11), wo der Hauptsitz seines ersten Wirkens seit dem ersten Missionszuge durch Syrien war (1, 21—24), und beeiferte sich alsbald, eine Liebessteuer (von dieser Hauptgemeinde aus) an die Armen Jerusalems zu übermitteln, seinem Versprechen gemäss (2, 10). Dort empfängt er, wie es scheint, sehr bald den (Dankes-)Besuch des Petrus, der, entzückt vom Anblick der sittlichen, so völlig Christi würdigen Haltung der grossen, aus Heiden und Juden bestehenden Gemeinde, in freudiger Unbefangenheit an ihrem Liebes-Mahle kommunizirte. Als davon Jakobus in Jerusalem hörte, erschrak er über die Preisgebung des Gesetzes von Seite des Petrus und der dortigen Juden, da dies ja jede Tischgemeinschaft mit „Heiden“ verwehrte. Wirklich zog sich Petrus seitdem scheu davon zurück und riss selbst sonst beste Heidenfreunde wie Barnabas und die übrigen jüdischen

Glieder der Gemeinde dazu fort, sich nun auch von der Kommunion mit den Unbeschnittenen am Tische Jesu fernzuhalten. Da aber brauste Paulus auf und machte dem Petrus „ins Gesicht", „vor Allen" den Vorwurf der Heuchelei, „überwies" ihn der Unbeständigkeit (2, 11—21). Soweit des Paulus direkte Erzählung; die Folgen aber seines rücksichtslosen Vorgehens gegen das ältere Apostel-Haupt lässt er aus seinem übrigen Schreiben, von Anfang an erkennen; den Haupterfolg, der ihn dazu trieb, die so überraschend danach eingetretene Beunruhigung und Betörung seiner Galater zu überwinden, alsbald nach dem Hauptbericht (3, 1).

Petrus ist, wie es scheint, nicht im Stande gewesen, der ins Herz jedes Christus-Verehrers greifenden Erinnerung an Christus' Verdienst (2, 14—21) etwas zu erwidern; aber begreiflich ist er um so tiefer beschämt, um so mehr erbittert nach Jerusalem zurückgezogen; und da wird man seine Empörung über die „gallenbittere" Anmassung des Eindringlings, der sich selbst über die alten, von Jesus selbst berufenen Apostel, ja zum Richter über sie erheben wollte, geteilt und den Friedenstraktat durch ihn völlig gebrochen gesehen haben. Und nun schien es um so notwendiger, unverweilt alle christlichen Heiden darauf aufmerksam zu machen, dass sie nur durch die Annahme des alten Gottesgesetzes die Teilnahme am Gottesreich, also an dem messianischen Segen Abrahams sich versichern könnten. Paulus könne nur als Mandatar der Apostel Jerusalems Heiden bekehren; er habe ja auch durch wiederholtes Erscheinen zu Jerusalem seine Abhängigkeit von ihnen selbst gezeigt (vgl. 1, 1—2, 1). Indem sich diese „Heilsboten" auf Gottes Wort in den hl. Schriften seines Volkes (Gal. 3—4), sowie auf die Apostel beriefen, die mit Jesus selbst gelebt hatten — als die eigentlichen „Säulen" der Messias-Gemeinde Gottes — haben sie die gänzlich überraschten Galater aufs tiefste ergriffen und sie bald geneigt gemacht, sich der Forderung Jerusalems zu unterwerfen. Sie nahmen (wie es scheint, ohne Verzug) den Kultus der Sabbate, der jüdischen Festzeiten, selbst der Neumonde an (4, 10), und suchten ebenso gut jüdisch alsbald es einander in der Heiligachtung davon zuvorzutun und untereinander zu hadern (5, 15. 26). Ja, für uns rührend, für Paulus um so erschütternder, zeigten sie sich schon bereit, selbst die Beschneidung noch in ihren alten Tagen auch auf sich zu nehmen (5, 2—12), wenn sie sich damit das Glück erkaufen könnten, der Friedens-Gemeinde Gottes in Christus Jesus bleibend

anzugehören, nahe daran, in dem Paulus, der ihnen von alle Dem nichts gesagt, nichts von dem auferlegt habe, einen „Feind“ oder doch eigenwilligen Bedroher ihres Heils zu sehen (4, 16). Solcherart war die Betörung der Galater, die dem Paulus geradezu „zauberhaft“ erschienen ist (3, 1). — Und wo hat er von diesen Vorgängen gehört? Es besonders zu sagen, halte er keinen Anlass; aber was kann näher liegen, als dass der Apostel in dieser kritischen Zeit seit dem Konflikt mit Petrus, seit dem faktischen Bruch mit Jerusalem um so fester in seinem Antiochia verblieben ist, als Petrus durch seine nachträgliche Zurückhaltung von der Kommunion mit den Heiden „auch die Juden und selbst den Barnabas“, welche der Gemeinde angehörten, „in seine Heuchelei mit hereingezogen hatte“, dass auch sie von der frühern Gemeinschaft sich trennten (2, 14). Zur Überwindung dieser innern Störung und Parteiung, zur Herstellung der alten friedlichen Ordnung war die Anwesenheit des Paulus dortselbst unentbehrlicher als je. Dort hörte er von der gegen ihn in seinen Gemeinden erhobenen Agitation, wie von deren so ganz überraschend schnellen Erfolg selbst bei den ihm gleichsam eigensten „Heiden“, und hiergegen hat er nun unverzüglich in tiefster Erschütterung und innerster Empörung über dies, wie er es ansah, treulose und jüdisch-eigensüchtige Intriguiren der „Falschbotschafter“ sein donnerndes Quos ego! (1, 9—11; 5, 10) in diesem Sendschreiben gerichtet. An die Betörten gesendet, war es ebenso offen an die Betörer gerichtet, „gleichviel wer diese seien“ (5, 10); jedenfalls seien Die, in deren Namen sie auftraten, nur armselige „Menschen“ (1, 1; 1, 11), mögen sie auch als himmelhohe Apostel (1, 9) und als „die Säulen“ angesehen sein (2, 3. 6).

Dies die Entstehung des ersten Schriftstücks aus jener kritischen Zeit, die der in Jerusalem von Paulus gesuchten Versöhnung, diesem ersten (unglücklichen) Kirchen-Konzil und dem daraus gerade hervorgegangenen Konflikt gefolgt ist, nach des Briefes eigner Apostel-Geschichte. Selbst die Entstehungs-Zeit ergibt sich aus ihm allein, sehr einfach. Denn Paulus hat mit den Häuptern Jerusalems 3 u. 14 Jahre nach seinem Damaskus (1, 18. 2, 1) verhandelt, und die drei daran aufs engste sich schliessenden Vorgänge bis zur Betörung der Galater, die Paulus erzählt oder andeutet (2,10—3, 1): sie umfassen mindestens zwei, höchstens aber drei Jahre. Der Brief ist also zirka 20 Jahre nach Paulus' Christwerden geschrieben. Und ist dies, wie sich jetzt immer allgemeiner geltend macht, um 35/36

u. Z., zirka zwei Jahre nach dem Kreuz (von 33 oder 34 u. Z.) erfolgt: so ist das Konzil (17 Jahre darnach) auf 52—53 u. Z. fixirt, der Konflikt auf zirka 53, der Brief aber netto „um 55 u. Z." erlassen: nicht früher und nicht später.

Den Wohnsitz „der Brüder" freilich, aus deren Mitte Paulus ihn erliess, von dem er die Ungetreuen im Eingang (1, 2) grüsst, hat er nicht besonders genannt, aber doch wohl nur deshalb nicht, weil er sich dabei nicht auf einer Reise befand, sondern in dem ja damals aller Welt bekannten (ohnehin 2, 11 genannten) Hauptsitz seiner ganzen ersten Tätigkeit lebte, in der grossen Gemeinde, deren bleibende Mehrheit fest zu ihm stand. Wer das Brieflein allein betrachtet, kann an einen andern Ort kaum denken: wer aber die drei andern Schreiben desselben Apostels vergleicht, die nicht aus dem ersten Hauptquartier des messianischen Feldherrn, sondern auf spätern Reisen oder bei weitern neuen Niederlassungen erlassen wurden: der hat darin das Beispiel, dass er dann jedesmal den Ort, von dem aus er schreibt, wenigstens gelegentlich noch nennt: in unserm ersten Brief an die Gemeinde Achajas (1. Kor. 16, 9): Ephesus: im zweiten (Kp. 1—2. 8—9) „Macedonien": an die Römer (16, 1) „Kenchreä" d. h. Korinth. Diesmal nennt er gleichgelegentlich, aber gleich deutlich — Antiochia! — Selbst die nächsten Folgen dieses Manifestes lässt uns Paulus durch das nächstgefolgte Sendschreiben, das zweite seiner vier Schreiben an die ethnisch und judaistisch verstörten Korinthier, den uns erhaltenen I. Korinther-Brief klar genug erkennen.

Das mit dem furchtbaren, wiederhallenden Donnerschlag des Fluches gegen Jeden, der ein anderes Evangelium bringe, als das ihm Gott gegeben (1. 8. 9), sich eröffnende Wetter heiligsten Zorns über die Verführung und Betörung seiner Galater, war mehr und mehr (von Kp. 3, 2 f.) in ruhigeres Leuchten und dann (4, 13—20. 6, 11—18) in die herzerwärmendste Stimmung übergegangen. Es hat in Galatien schnell gelichtet und die judaistischen Nebel zerstreut. Als er den Korinthiern im Frühjahr 58 (vor Pfingsten) von Ephesus aus schrieb (1. Kor. 16, 8), waren die vorher so betörten Galater wieder so völlig zu Paulus zurückgekehrt, dass er die Achäer darauf hinweisen konnte. Aber wir ersehen aus dem Zusammenhang jener Mahnung noch Näheres.

Sobald Paulus (wohl durch die Überbringer des Briefes selbst) vernommen hatte, dass die Gemeinden Galatiens sich ihm wieder

zugewendet hatten, war die Zeit gekommen, das auszuführen, was er ihnen selbst schon geschrieben hatte. Denn seine Ermahnung, „festzustehn in der Freiheit, zu der Christus uns befreit hat", leitet er mit der Erinnerung an die glückselige Zeit ihrer ersten Liebe in dieser Weise ein 4, 13—20: „Bin ich also jetzt euer „Feind" (wie die Betörer sagten) geworden durch mein Wahrreden? Sie eifern um euch nicht schön: vielmehr wollen sie euch (eigentlich nur von dem Recht der Teilnahme am Gottesreich) ausschliessen, damit ihr um sie selbst (um ihre jüdische Person) eifert. Schön ist das im Eifer sein für Schönes allezeit, und nicht bloss dann, wenn ich bei euch bin, ihr, meine Kindlein, um die ich (jetzt) zum zweiten Mal (gleich einer Mutter) in Geburtsnöten sein muss, bis dass Christus in euch Gestalt gewinne (so viel völliger als bisher!). Ich möchte aber bei euch sein nunmehr und meine Stimme ändern. Denn ich bin in Not um euch!" Statt des Herben und Harten, was ich euch jetzt sagen musste, möchte ich wieder den alten Ton der Liebe und des vollen Vertrauens bei euch anstimmen können (v. 17—20). Das hatte er gewünscht und gehofft, und das konnte er jetzt freudig ausführen, indem er unverweilt zu ihnen zog, um seine schriftliche Mahnung zum Feststehen in dem göttlichen Evangelium der Freiheit völlig durchzuführen, übrige Skrupel zu beseitigen, die schon eingerissenen Zwistigkeiten (5, 15) zu heben, ihren Kultus christlicher zu gestalten, „die Gestalt Christi völliger bei ihnen herzustellen" und weiterer Versuchung vorzubeugen.

Aber es handelte sich nicht bloss um diese seine zuerst betörten Jünger: sondern alle Heidengemeinden waren bedroht. Denn Paulus konnte sich schwerlich selbst verhehlen, dass durch seinen offenen Brief der Groll der Häupter Jerusalems („die Trauer dieser Welt" 2. Kor. 7, 10) bei ihnen aufs höchste gesteigert sein und die Anfechtungen von Jerusalem nur noch rücksichtsloser vorgehen würden. In dieser kritischen Lage hat sich der Apostel Jesu Christi (was unsere Apostelgeschichte in ihrem allzu irenischen Eifer auch gänzlich vergraben hat) einmal wieder wahrhaft gross gezeigt. Mit einem klaren Entschluss hat er die drohende Gefahr nach zwei Seiten hin bemeistert: einerseits blieb er unerbittlich fest an seinem göttlichen Evangelium der Freiheit in Christus, und rücksichtslos kämpfte er dafür gegen die Betörer auch in den Gemeinden Achajas (2. Kor. 2—3, 10—12): anderseits war er eben so völlig entschieden, die Einheit der Messiasgemeinschaft zu bewahren, und —

da an eine Bekehrung der Gegner kaum noch zu denken war — wenigstens durch das Band der tatkräftigen Bruder-Liebe diese Einheit zu sichern. Der jerusalemische Traktat freilich war faktisch zerrissen; „die Rechte", die man ihm dort geboten hatte, war tatsächlich zurückgezogen: und er denkt selbst nicht daran, noch jemals sich darauf zu berufen. Wo er noch für sein Recht und die Freiheit seines Apostolates einzutreten hat, gegen Bemängelungen, da tut er es aus rein sachlichen Gründen (1. Kor. 9, 1—3 f.). Aber ganz von freien Stücken wollte er den Verarmten, den Brüdern in Jerusalem „auf den Namen davon (sagt ein späterer Jünger), dass sie (doch) Christi seien", wenn auch so anders als er, eine Erquickung bereiten (Mark. 9, 42), und je imponirender eine solche Sammlung für die armen Brüder in der Gottesstadt bei seinen Heidengemeinden sich gestalten würde, um so mächtiger sollte und konnte dies für den Sieg Christi in den Engen dieser Welt ausschlagen. So wurde es geradezu die praktische Hauptangelegenheit seines weitern Wirkens, möglichst überall in seinen Heidengemeinden eine stattliche Liebesbetätigung für die grollenden Brüder anzuregen, wenn es auch namentlich in Korinth eine zweite Aufgabe für ihn wurde, vor unchristlichem, ethnischem Missbrauch der evangelischen Freiheit zu warnen und zu wahren.

Lukas zwar hat mit seinem System des Ausgleichens und Uniformirens, so des Verschweigens jedes Streites unter den Aposteln, auch diese Seite oder Folge davon, des Paulus grossherzige Friedenspolitik völlig verdeckt, und Paulus anderseits hat nicht anders darüber als durch die Tat geredet; aber wir ersehen doch genug. Denn er hat (laut 1. Kor. 16, 2) die Galater nicht bloss allgemein gemahnt, für die armen Heiligen zusammenzulegen, sondern ihnen auch eine — wirklich recht praktische — Anleitung gegeben, wie es am besten anzustellen sei, zu dem Ziele zu gelangen, ohne dass sich die Einzelnen dabei übernähmen. Sie sollten den ersten Tag der Woche, den Auferstehungstag Christi dadurch heiligen, dass jeder an ihm etwas für die Brüder zurücklege, damit er dann den Gesamtertrag rechtzeitig selbst dorthin übermitteln könne. Und was er bei den wiedergewonnenen Galatern nunmehr geradezu angeordnet hatte, das empfiehlt er auch seinen Korinthiern im selben Brief, und zwar bei dem praktischen Schluss desselben in erster Linie, oder als Hauptsache (1. Kor. 16, 1—2): „Was aber die Sammlung für die Heiligen betrifft (über die ich euch schon angegangen habe), so macht auch

ihr es so, wie ich den Gemeinden Galatiens (a. 56 u. Z.) aufgetragen habe: am ersten der Woche lege jeder von euch etwas bei sich an, um (dergestalt auch mit Kleinem) einen Schatz zu erzielen, in soweit gutem Stande jeder ist!" Wodurch aber hat dies Paulus dort „aufgetragen"? Durch einen neuen Brief, der uns verloren wäre, und den die Galater erst beantworten mussten? Nein, persönlich hat dies Paulus getan, da er zur Ausführung seines schon im Brief ausgesprochenen Wunsches (Gal. 4, 18—20) nach der Kunde von dessen so glücklichem Erfolg seine Reise zu ihnen angetreten hat. Dabei aber zeigt sich nun etwas ganz Überraschendes. Wenn Paulus bei den wiedergewonnenen Galatern die jüdische Feier nicht bloss der Neumonde, sondern auch der Sabbate, von deren Annahme er ihnen (Gal. 4, 10) sagte: „ich fürchte, ich habe euch vergeblich zu Christen gemacht", wieder beseitigte, so hat er dafür — was bei ihnen angeordnet? Die Feier des Tages nach dem Juden-Sabbat, die des christlichen Siegestages, als des allein wahrhaft christlichen Ruhe- und Feiertages. Und wodurch sollten sie diesen feiern? Vor Allem durch besondere Bezeugung der Koinonie! So hat Paulus auf der dem Briefe nachgefolgten Reise bei ihnen beides in Einem getan: die Befestigung in der christlichen Freiheit vom jüdischen Kultus durchgeführt und für die Befestigung in der christlichen Gemeinschaft auch mit den anders denkenden armen Brüdern gesorgt. Den Juden-Sabbat hat er damals abgetan, die Sonntagsfeier eingeführt oder als die allein gültige wöchentliche Feier restituirt.

In gleichem Sinne hat er die Reise zu den Jüngern auch Achajas fortgesetzt, durch eine der von Lukas gleichfalls übergangenen Seefahrten (2. Kor. 11, 25.). Diese führte zu einem zweiten „vorübergehenden" Aufenthalt dortselbst (1. Kor. 16, 7; 2. Kor. 12, 14; 13, 1), der freilich ein so wenig erfreulicher für ihn war (2. Kor. 2, 1; 10, 10), dass er die Quelle des spätern Zerwürfnisses mit der Mehrheit Korinths geworden ist und Lukas schon deshalb ihn ebenso aus der Welt zu bringen gesucht hat, als die ganze vorangegangene Krisis. Schon auf diesem kurzen Durchgang (ἐν παρόδῳ 1. Kor. 16, 7) hat Paulus die Sammlung für „die Heiligen" in Korinth so angeregt, wie wir 1. Kor. 16, 1 und 2. Kor. 8—9 erkennen. Ob er bei den Macedoniern dann erst oder vorher schon — von den Galatern her über Troas — vorsprach, ist nicht mehr zu ermitteln. Jedenfalls führte ihn dieser Umzug endlich zu neuem dauerndem Aufenthalt in Ephesus,

woher er schon im Jahre 57 ein kurzes Mahnschreiben nach Korinth erliess (1. Kor. 5, 9), dem das grosse Mahn- und Lehrschreiben im Frühjahre „vor Pfingsten“ 58 u. Z. gefolgt ist (1. Kor. 16, 8). Also za. 56 u. Z. hat Paulus die durch den Brief (von ca. 55) wiedergewonnenen Galater vollends befestigt, und die gerade durch die Veröffentlichung neu aufgeloderte Krisis auch bei den übrigen Jüngern zu überwinden angehoben. So weit die ältere Apostelgeschichte von Jerusalem bis Ephesus.

II. Lukas Apostelgeschichte von Jerusalem bis Ephesus.

Die Geschichte des Paulus beginnt bei Lukas seit dem Ereignis vor Damaskus mit einer sofortigen Verkündigung in den dortigen Synagogen und dem ebensobaldigen Verkehr mit den Aposteln und der Gemeinde zu Jerusalem (9, 19—28). Von feindlichen Juden mit dem Tode bedroht, sei er von ihr nach seiner Heimat Tarsus zu geleitet, wo es für ihn einen längern Warte- und Ruheaufenthalt geben sollte (v. 29—30), während dessen Petrus als ein erster Heidenapostel imponirend auftritt (9, 31—11, 18) und in Antiochia durch den Eifer Anderer eine Heidengemeinde sich bildet, welche Barnabas im Auftrag und Namen Jerusalems inspizirt und leitet (11, 19—24). Dies die Vorbereitung.

1. Der Beginn aber der Wirksamkeit des Paulus unter Heiden besteht darin (für Lukas), dass ihn Barnabas aus dem Warteplatz Tarsus nach Antiochien abholt, um dort den Heiden zu dienen, welche Antrittsreise zu einem ersten Aufenthalt dortselbst von „einem vollen Jahre“ führt (11, 25 -26). Dabei aber gibt es einen Exkurs durch einen Blick auf die doppelte Leidenslage für die Gemeinde Jerusalems, welche den Barnabas „und Saulus“ zur Übermittlung einer Liebessteuer aus Antiochia dahin veranlasst, während der Verfolgungszeit des Königs Herodes (Agrippa) kurz vor dessen jähem Ende, 11, 27—12, 24, ohne dass bei der Rückkehr nach Antiochien (12, 25—26) ein weiterer Aufenthalt gemeldet würde. Das Ganze dieses Exkurses fällt in jenes „volle Jahr“ der ersten Wirksamkeit des Heidenapostels zu Antiochia (11, 26).

2. Nun folgt Paulus' erste Missionsreise zur See, über Kyprus nach dem südlichen Mittelkleinasien, namentlich Pisidien und Lykaonien, welche für Lukas die erste selbständige Missionsreise überhaupt wird (in Wahrheit eine zweite ist), mit der Rückkehr nach Antiochia,

wo er „eine nicht kurze Zeit“ verbleibt (13, 1 bis 14, 27—28). Dabei gibt es einen neuen Exkurs nach Jerusalem zur Verhandlung über die von Gesetzes-Eiferern in Antiochia erhobene Beschneidungsfrage, welche zu einem Dekret der Apostel und Presbyter Jerusalems führt, das von Paulus anerkannt, durch zwei angesehene Prediger der Urgemeinde, Juda Barsabas und Silas dort publizirt, von Paulus bei seinem weitern Wirken unter den Heiden so zur Ausführung gebracht werden soll, dass die schon Bekehrten nachträglich, die nachfolgend zu Bekehrenden aber von voran darauf verpflichtet und dadurch in der Gemeinschaft Christi befestigt werden sollen (15, 1—31). Die Rückkehr von diesem Konzil führt zu keinem weitern bestimmten Aufenthalt (35), sondern fällt mit in die 14, 28 vorher benannte „nicht kurze Zeit“ des zweiten Aufenthaltes zu Antiochien.

3. Nun tritt er (15, 36) die grösste (für Lukas zweite, für uns dritte) Missionsreise an, auf der die jerusalemischen Apostel-Dekrete zur Befestigung der schon bekehrten Heiden in „Syrien und Cilicien“ sowie in Lykaonien zur Ausführung kommen (16, 1—4), programmgemäss für alle noch zu Bekehrenden (worauf dann Lukas 21, 25 in Jakobus' Munde hinweist). Hierauf geht es durch Phrygien und den Galatischen Landstrich hindurch (16, 6), dann Mysien entlang nach Troas, von wo an jenes durch „Wir“ sich kennzeichnende Reisebuch eines wirklichen Apostelbegleiters dem Lukas zur Grundlage dient (16, 10) — dann über Samothrace nach Macedonien in seinen drei Bezirken, endlich über Athen nach der Hauptstadt des römischen Hellas, Korinth, wo er besonders wunderbare Erfolge hat, indem durch sein Wirken eine grosse Menge Christus angehörig wird (18, 1 f.), während er da „ein Jahr und sechs Monate seinen (Lehr-) Sitz hat“ (18, 11). Die von Macedonien an immer wüthender gewordenen Juden bringen ihn schliesslich vor den Richterstuhl des in Achaja (neu) eingetretenen Prokonsul Gallion (18, 12); Paulus wird jedoch freigegeben und die Juden werden so von ihm abgewiesen, dass Paulus noch „eine ziemliche Zahl von Tagen“ (ἱκανὰς ἡμέρας) dort ungestört verbleiben konnte und verblieben ist (18, 18).

4. Nun (18, 18) will Paulus dennoch — wodurch eigentlich veranlasst? verlautet nicht — nach „Syrien“ (also nach Antiochien), und er fährt nun hiezu vorerst mit Aquila und Priscilla nach Ephesus, dem Hauptsitz des kleinasiatischen Götzendienstes, den er auf der vorigen Reise (16, 6) noch zur Seite liess; aber trotzdem und trotz der Bitte selbst von Juden will er da nicht verbleiben, sondern eilt

(ohne dass man durch den Lukas-Text der ältern Handschriften den geringsten Grund des Wegeilens erfährt 18, 20) fort und wohin? — Nach Syrien, also Antiochien, sollte man nach 18, 18 erwarten; aber dies wird nicht genannt, sondern es geht vom Meere „herab" nach Cäsarea und dann „hinauf" (ἀναβάς)! Das heisst allerdings nach allgemeinem Sprachgebrauch so absolut gesagt, nach den Höhen der alten Gottesstadt; aber Lukas nimmt merwürdigst Umgang, den Namen auszusprechen. Und was geschieht da? „Er begrüsst die Gemeinde" und —? Und eilt wieder hinweg, ohne dass man das Geringste von dem Inhalt des damaligen Besuches, vom eigentlichen Zweck dieser Begrüssung erführe, und nun geht es „hinab nach Antiochien", wo er „eine gewisse Zeit" (*χρόνον τινά*) zubringt 8, 22—23, ohne dass man auch dabei das Geringste von dem da Geschehenen oder Beabsichtigten durch Lukas Erzählung erfährt. Es bleibt also doch „die Begrüssung der Gemeinde" Jerusalems der Hauptzweck der ganzen geheimnisvollen Reise von Korinth aus, die bei Lukas zu einem dürren Ortswechsel-Bericht, so für uns ein volles Räthsel geworden ist.[1])

Schon altkatholische Leser und Abschreiber haben dies Räthsel durch einen Zusatz zu heben gesucht. Wenn Paulus (laut den Handschriften B. Si. A. vg. ms.) 18, 20—21 den ihn um ein längeres Verweilen bittenden Juden absagt und von ihnen sich verabschiedet „sprechend: ein andermal werde ich zu Euch, so Gott will, zurückkehren: (*εἰπών· πάλιν ἀνακάμψω πρὸς ὑμᾶς, τοῦ θεοῦ θέλοντος*) so lassen die spätern Handschriften ihn also reden: „Ich muss durchaus das Fest, das da kommt, zubringen nach Jerusalem (gekommen); ein audermal aber werde ich zu Euch, so Gott will, umkehren: *πάντως δεῖ με τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα, πάλιν „δὲ" ἀνακάμψω* . . Mit dieser Ausführung ist nicht bloss ein Grund des Abbrechens von Ephesus angegeben, sondern auch das nachfolgende räthselhaft blosse „Hinaufgegangen" zum Voraus verdeutlicht. Aber schon der rohe Styl erscheint für Lukas etwas befremdend, und der gesuchte Grund ist einfachst aus

[1]) Die ganze kritische Stelle lautet wörtlich: „Und hinauf fuhr er von dem Ephesus und herabgekommen nach Cäsarea, hinaufgestiegen und begrüsst habend die Gemeinde, ist er hinabgestiegen nach Antiochia und nach Zubringen einer gewissen Zeit ging er hinaus *καὶ ἀνήχθη ἀπὸ τῆς Ἐφέσου καὶ κατελθὼν εἰς Καισάρειαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν. καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ ἐξῆλθεν.*

Lukas' eigener Angabe (20, 16) über die nachgefolgte Reise nach Jerusalem entnommen, indem er das „Fest" der Pfingsten als deren Zweck auszusprechen scheint. Nur ist dies nicht im Sinne des Paulus selbst, dem die jüdischen Feste nichts weniger als ans Herz gewachsen waren; im Gegenteil (Gal. 4, 10)! Selbst diese letzte Reise nach Jerusalem hat für Paulus (und schliesslich bei Luk. 24, 17 selbst) vielmehr den Grund gehabt, die Gaben seiner Gemeinden so bald möglich dahin zu bringen, was nur nach gewissen Hindernissen erst seit dem Passah des betreffenden Jahres (20, 6) geschehen konnte. Der angegebene Zweck des Wegeilens um das kommende Fest um jeden Preis in Jerusalem zuzubringen, ist haltlos. Freilich ist es durch Nichts ausgeschlossen, vielmehr schon durch Wieselers, hierbei in der Hauptsache sehr überzeugende Untersuchung wahrscheinlich genug geworden, dass die (18, 20) ins Auge gefasste Reise „hinauf" wirklich vor Pfingsten eingetreten ist, wozu noch die merkwürdige Bestätigung (durch Marquardts Hdb. der Römischen Altertümer I, 395) kommt, dass es gerade unter Kaiser Claudius gesetzlich wurde, die Prokonsuln müssten im ersten Frühjahr, vor dem ersten April in ihre Provinz abgehen, daher die Act. 18, 11—17 erzählte Szene vor dem (doch damals erst eingetretenen) Prokonsul Gallion mindestens vor Pfingsten d. J. fällt. Die Abschreiber sind also, wenn sie „das kommende Fest" ganz nach Act. (20, 16) als Pfingst-Fest verstanden, soweit materiell im Recht. Doch ist dies nur ein zufälliges Zusammentreffen und kann nichts an der textkritischen Sachlage ändern, die selbst Meyer-Wendt bei aller konservativen Bestrebung nötigte, unbedingt mit Lachmann das Ältere festzuhalten. Unterm Rande aber sollte man den Zusatz auch in jeder deutschen Ausgabe der Bibel jedem Leser darbieten, denn er enthält eine sehr beoachtenswerte altkirchliche Anmerkung, dass hier ein geschichtliches miraculum vorliegt, indem Lukas so höchst verwunderlich schnell wegeilt und doch hinterher nur Ortswechsel angibt. Um so mehr muss man diesen einst in die Apestelgeschichte eingedrungenen „Erläuterungs-Versuch" im Auge behalten, als er für die Einleitung in den Brief und für die Kritik des Lukaswerkes sehr verhängnisvoll geworden ist. Denn Ed. Zeller hat in seiner kritischen Bearbeitung des Rätselbuches (Die Apostelgeschichte 1853) auf den herkömmlichen Text die Vermutung gegründet, die ganze Reise von Ephesus „hinauf" nach Jerusalem (18, 21—22) sei von Lukas nur erfunden, um die Anhänglichkeit

des Paulus an Jerusalem überhaupt, an den jüdischen Kultus insbesondere recht hervorzuheben. So lange der vulgäre Text so viel Ansehen hatte, konnte man mit Zeller den Versuch wagen, die heillose Entzweiung, die zwischen Gal. 2, 1 und Apg. sich erhebt, wenn statt der „einen“ Reise des Paulus in der Mitte der Apostelzeit bei Lukas „drei“ erscheinen, dadurch zu heben, dass man nicht bloss die erste (bei Act. 11, 30; 12, 25), sondern auch die dritte (Act. 18, 20—22) als eine Zutat des vermittelnden Pauliners ansehe. Aber wir hoffen, dass der hoch verdiente Vorgänger nach dem im 1. Artikel d. Z. (1884 S. 159) gegebenen geschichtlichen Versuch den seinigen zurückzieht. Denn nicht bloss der Hauptanhalt zu diesem, die vom vulgären Text betonte „Fest-Reise“ fällt durch die ältern Textzeugen dahin, sondern es scheint auch geradezu undenkbar, dass Lukas diese „dritte“ Reise aus der Luft gegriffen habe. Denn 1) Lukus hätte schon an der wirklichen Zutat, dass er (11, 30) dem von Antiochien eine Liebesgabe nach Jerusalem bringenden Barnabas auch den Saulus zugesellt, vollkommen genug gehabt, abgesehen von der wirklichen Liebesbeweisung für Jerusalem, die doch sobald (Act. 20, 4) nachfolgt. Und 2) gerade der (18, 21) berichtete Hinaufzug ist für Lukas nach seiner Art, das Ganze zu gliedern, ein selbständiger, wogegen die beiden (11, 30 und 15, 4) für ihn nur einen Exkurs aus dem 1. und 2. Aufenthalt in Antiochien ausmachen. Endlich 3) ist Lukas bei 18, 22—23 umgekehrt in grösster Verlegenheit mit diesem, trotz seiner Erzählung in 15, 4, noch nachgefolgten „Hinaufzug“, derart, dass er aufs sichtlichste nur die Trümmer aus einer vollern Darstellung bietet, welche dazu dienen sollen, den Zuzammenhang von 18, 18 mit 19, 1 nicht ganz abbrechen zu lassen. Wo dagegen Lukas wirklich Neues bildet, wie über den ersten Verkehr des Paulus mit Jerusalem 9, 25—29 (wo selbst Wendt (S. 223) wesentliche Erfindung anerkennt) ferner bei den Reden Petri und Jakobi, die das Apostel-Dekret einleiten, und bei dem Brief der Apostel und Presbyter, welche es aussprechen 15, 10—29 (deren ganze Form auch Wendt (S. 333. 19) von Lukas gemacht erkennt), gar bei Act. cap. 10—11: — da ist Lukas redselig genug. Es ist daher kaum zu begreifen, wie noch ein neuerer Bearbeiter der Acta, ohne rechte Untersuchung der Sache, selbst ohne Rücksicht auf den doch seit 1853 fest genug gewordenen ältern Text mit schnellem Strich eine Ueberlieferung in den Grund zu bohren vermochte, die schon aus chronologischen Gründen die ernsteste Auf-

merksamkeit in Anspruch nehmen sollte. Meyer-Wendt haben es leicht, den unglücklichen Gedanken in seiner Blösse erscheinen zu lassen; aber sie machen es sich selbst wieder allzuleicht, an der wunderlichen Erzählung des Lukas mit der wohlfeilen Bemerkung vorbei zu kommen, Lukas habe sichtlich kein besonderes Interesse an dieser Reise nach Jerusalem. Aber Paulus hat doch faktisch nach dem Vorangehenden das allerhöchste Interesse daran gehabt, und Lukas verrät vielmehr das grösste Interesse daran, den wirklichen Zweck gar nicht laut werden zu lassen, weder beim Beginn der Reise (18, 18), noch unterwegs in Ephesus (v. 20—21) noch bei der „Begrüssung der Gemeinde" selbst. Ruinen sind es, die er hier stehen gelassen hat: da irgend etwas ihn hinderte, der Wichtigkeit dieses „Aufstieges" für Paulus irgend gerecht zu werden, wie auch der Bedeutung des letzten Verweilens des Apostels an seinem ersten Hauptsitz, das dem damaligen Hinaufgang gefolgt ist.

5. An diesen schliesst sich ein Umzug „zur Bestärkung aller Jünger vom galatischen Landstrich an der Reihe nach" (18, 23), der den Apostel (19, 1) nach Ephesus führt.[1]) Aber wir müssen auch hier staunen. Warum oder wie sollen denn diese Jünger, d. h. doch wohl die Jünger Pauli selbst, die Heidengemeinden „bestärkt" werden? Sie haben ja seit 16, 4 schon ihre volle Befestigung durch das Aposteldekret alsbald empfangen, und es verlautet bei Lukas vorher kein Wort davon, dass eine Beunruhigung oder welche Verführung sie damals noch betroffen hat. Sichtlich ist in dem letztvorangehenden „gewissen Zeitraum" während des letzten Verweilens zu Antiochien etwas derart vorgegangen, was Lukas zu erzählen unzuträglich gefunden und ebenso verschwiegen hat, als den frühern Anstoss. — Zuerst geht es nun bei dem Umzug zu den Jüngern „in dem galatischen Landstrich", dann zu denen „in Phrygien". Lukas weist hiermit deutlichst auf das bei der letzten Missionsreise 16, 6

[1] Die ganze Stelle lautet im Anschluss an die vorangegangene also: „Und da er „eine gewisse Zeit" in Antiochia zugebracht hatte, ging er hinweg, durchziehend der Reihe nach den galatischen Landstrich und Phrygien, bestärkend sämtliche Jünger: *καὶ „χρόνον τινὰ" ποιήσας ἐξῆλθεν διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς.* — Dann folgt 19, 1: Es geschah aber, während Apollos in Korinth war, dass Paulus nach Durchgehen der mehr oben (oder vorn) liegenden Teile nach Ephesus kam: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν Ἀπολλὼ εἶναι ἐν Κορίνθῳ, Παῦλον διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ἐλθεῖν εἰς Ἔφεσον.*

Vorangegangene zurück und lässt wohl merken, dass er dort, sei es zufällig oder auch absichtlich genug, Umgang genommen hatte, davon Kunde zu geben, dass Paulus bei den Galatern selbst der Bekehrer geworden ist. Aber wie merkwürdig, dass Lukas hier, wo es zu der so ganz unversehens nötig gewordenen „Bestärkung“ der Bekehrten in beiden Landstrichen kommt, die Jünger im galatischen Bezirk zuerst nennt, in zweiter Linie erst die „in Phrygien“, während 16, 6 die Phrygier vorangingen! Die Galater also werden wohl in erster Linie in dem „gewissen Zeitraum“ vorher so beunruhigt und in Gefahr gebracht gewesen sein, dass Lukas den ganzen Umzug zu „allen“ Jüngern von ihnen anhebt! Also hat er da wiederum eine Spezialität im Vorangehenden verschwiegen. — Wie aber geht es nun weiter? Lukas bricht plötzlich bei Phrygien ab und fügt einen Exkurs über einen christlichen Lehrer Apollos (d. h. abgekürzt Apollonius) ein, der aus einem arg beschränkten Johanneer durch die Freundesfamilie des Paulus in Ephesus noch ein guter Pauliner geworden und als solcher dann nach Achaja übergesiedelt sei (18, 24—28). Wir schweigen hier von dem (nach dem 1. Korintherbrief Kp. 1—4) so höchst verwunderlichen Inhalt dieses Berichtes über Apollos, der doch das Haupt einer Partei gegen Paulus' Autorität in Korinth geworden ist. Aber was hat denn die Notiz überhaupt für einen Bezug auf die Reise des Paulus zu „allen Jüngern“? Ein solches Exkurriren ist ja bei Lukas sonst gar keine Sitte: selbst das 12. 1—24 über Jakobus Erzählte ist von ihm mit seiner Saulus-Geschichte (11, 30) implizirt. Ist nun etwa der Kontrast so bedeutend, dass Paulus hier nach Ephesus kommt, nachdem er vorher (18, 17) Korinth verlassen hatte, Apollos dagegen von Ephesus nach Korinth geht? Oder was liegt daran, dass Paulus, nach Ephesus reisend, den Apollos dort nicht getroffen habe? Nein, Lukas wird wohl nach Erwähnung von Phrygien ein Kommen des Paulus zur Bestärkung der Jünger auch in dem Korinth vorgefunden haben, wohin Apollos in jener Zeit gleichfalls als christlicher Lehrer übergegangen war oder erst überging, dergestalt, dass Paulus dort mit ihm zusammentraf oder Apollos schon vor dieser zweiten Anwesenheit des Paulus in Achaja eine eigene Wirksamkeit dort eröffnet hatte. Ohne dass von Paulus ein zweites Kommen nach Korinth (18, 23) erwähnt wird, schwebt der Absprung auf den andern christlichen Lehrer in Korrinth völlig in der Luft.

Nach diesem Exkurs sollte es 19, 1 nun weiter gehen im Umzug

zur Bestärkung auch der übrigen Jünger. In welche Länder geht es? „In die obern (oder vordern) Teile", εἰς τὰ ἀνωτερικὰ μέρη! Was heisst das nur? Nach Norden hin, oder = ἀνατολικὰ, nach Osten, oder nach der Sonne zu, oder nach Westen? Rätselhaft! Weitere „Teile" will der Erzähler nennen; aber durch das so vieldeutige „obere oder vordere" bleiben zie doch ungenannt. Wie es bei Lukas aussieht, wären freilich von „Phrygien" her nach Ephesus die Gebiete der Provinz Asia zu verstehen, durch die man von dort geradewegs nach der Hauptstadt käme. Aber Lukas berichtete ja 16, 6, dass Paulus sich auf der vorangegangenen Missionsreise vielmehr gehindert sah, „durch Asia", durch diese prokonsularische Provinz zu ziehen: also muss Lukas doch andere Teile „nach vorn zu" verstehen, nämlich die, durch welche Paulus damals 16, 7 bekehrend „der Reihe nach" weiter gezogen war, also „Mysien, Troas, Macedonien. Nur hätte er dann die Fortsetzung des einen Umzugs zur See nach Ephesus zu, irgendwie andeuten sollen. Da aber der nach 18, 23 von Lukas gebrachte Exkurs zu dem nach Korinth übergegangenen Apollos zu fordern scheint, dass in der Grundschrift für Lukas auch Paulus in oder vor jener Zeit nach Korinth gekommen war, so ist's möglich, dass von der Quelle wirklich ganz jene „Reihe" von Phrygien über Mysien und Troas durch Macedoniens (drei) Teile bis nach Korinth genannt, und dabei die Seefahrt von da nach Ephesus irgend ausgesprochen war, Lukas aber sich ausser Stand sehend, das so traurig für Paulus ausgefallene zweite vorübergehende (ἐν παρόδῳ) Kommen des Apostels nach Achaja (1 Kor. 16, 7) zu berichten, diese ganze Route mit dem allgemeinen und dafür dann wirklich sehr passenden Ausdruck „die mehr nach vorne zu liegenden Teile" (von Phrygien bis zum Westen Achajas) zu decken gesucht hat. Wie der Umzug bei Lukas ausgesprochen ist, bleibt er ein völliges Rätsel: ein vollerer Bericht muss auch hier zu Grunde liegen, den der Bearbeiter aus irgend einem Grunde so entleert hat, dass er nur den Gang der Paulus-Wege im Allgemeinsten bewahren konnte.

So kommen wir denn endlich durch die kritischen „Teile" nach Ephesus zu einem dauernden Aufenthalt von „drei Monaten" (19, 8) und „zwei Jahren" (v. 10), — die in einer spätern Rede etwas vollmundig zu einer „dreijährigen Zeit" (τριετία) abgerundet und amplifizirt werden (20, 31). Dieser schlägt nun zu einer neuen, dem Lukas wieder zusagenden grossen Wirksamkeit aus, indem Paulus einer-

seits arg beschränkten, die Johannes-Taufe betonenden Messianern erst die Weihe des heiligen Geistes erteilt, und damit besonders als echten, dem Petrus (vgl. 8, 14 f.) völlig gleichen „Apostel“ sich beweist, anderseits die Macht des Götzendienstes an diesem westasiatischen Zentralpunkt aufs eingreifendste bricht (19,1—10.11—20), wie ja auch Paulus 1 Kor. 16, 9 berichtet, dass ihm da „eine grosse Tür aufgetan war.“

Den Schluss des 2¼jährigen Wirkens zu Ephesus, worein der Bestärkungs-Umzug (18, 23 bis 19, 1) eingemündet war, macht Lukas in doppelter Weise. Zunächst 19, 21—22 durch die Angabe von Plänen einer Reise durch Macedonien und Achaja, die auf Jerusalem abzielt; aber welches war denn eigentlich der Zweck und Grund dieser im Auge gehaltenen weitern Reise? Und wozu werden schon zum voraus zwei Jünger entsendet? Rätselhaftes Schweigen! Erst die Korintherbriefe geben uns den Aufschluss, dass es sich um den auf unerwartet grosse Hindernisse gestossenen Abschluss der Sammlung für Jerusalem handelte (2. Kor. 8—9), zu welcher die Bestärkungs-Reise alle „vordern“ Heidengemeinden von den bestärkten Galatern an (18, 23) angeregt hatte: und diese Absicht des Apostels muss wieder so eng mit einem vor 18, 23 eingetretenen, für Lukas unaussprechlich gewordenen Vorgang verknüpft gewesen sein, dass er auch diesen Bestandteil des ihm zu Grunde liegenden Berichtes vergraben hat. — Den endlichen Abschluss des grossen Apostel-Wirkens zu Ephesus machte der Aufstand, welchen die Götzen- und Amulete-Fabrikanten des Dianen-Klosters dort gegen den Zerstörer des Ansehns des vom Himmel gefallenen Bildes der „jungfräulichen Göttin-Mutter“ erhoben (19, 23—30), und dieser doch geradezu reizend geschilderte Auftritt ist nun deutlichst aus dem Reisebericht des Augenzeugen so wörtlich wiedergegeben, dass dagegen die geradezu ruinenhafte Darstellung des Bearbeiters von 18, 18 bis 19, 1, aufs sprechendste contrastirt.

6. Nun folgt die schon (19, 21) ins Auge gefasste, auf Jerusalem hinweisende Reise durch die (drei) „Theile“ Macedoniens bis zum römischen „Hellas“, die zu einem Aufenthalt von „drei Monaten“ in Korinth führt (20, 1—3). Ihren Zweck verschweigt Lukas auch hier, wie bei dem Vorbericht; und nach ihm könnten wir sie höchstens als „Vorbereitungsreise“ bezeichnen; nach Paulus' eigener Geschichte aber (1. und 2. Korintherbrief) diente sie speziell der Einsammlung der schon auf der Bestärkungsreise angeregten Liebessteuer für Jerusalem, die in Korinth zum Abschluss kommen sollte.

7. Nach der dreimonatlichen Ruhe hier (von Neujahr bis Passah) beginnt nun um das Passah (20, 6) des Jahres 59 u. Z. die schliessliche Reise nach Jerusalem selbst, deren Zweck Lukas auch jetzt noch beharrlich (selbst 20, 17 f., 21, 10 f. u. 17 f.) verschweigt, aber eine spätere Paulus-Rede (24, 17) nachträglich als Überbringung von „Almosen und Opfergaben für sein Volk“ bezeichnet, und diese führt um das Pfingstfest (20, 16) hinauf zur Gefangennehmung dort (21, 20 f.), und so zur Gefangenhaltung in Cäsarea unter dem Statthalter Felix bis zu dessen Abberufung „eine zweijährige Zeit“ (24, 27).

8. Endlich die Abführung des Gefangenen unter Festus nach Rom, wo er „zwei ganze Jahre“ ungehindert wirkt (bis zum Ende) 25, 1 bis 28, 31. —

Die Geschichte des Heidenapostels vollzieht sich also für Lukas vom Beginn seines Wirkens unter Heiden (11. 25—26) in acht selbständigen Reisen derart, dass sich an diese jedesmal eine Pause, ein Aufenthalt von einer gewissen Zeitdauer schliesst, in dieser Reihenfolge: 1) nach der Antrittsreise von Tarsus — in Antiochia „ein volles Jahr“ (11, 27); 2) nach der ersten Seereise — in Antiochia „eine nicht kurze Zeit“ (14, 28); 3) nach der grossen Missionsreise — in Korinth „ein Jahr und sechs Monate“ (18, 11); 4) nach der geheimnisvollen Reise „hinauf“ zur Begrüssung der Gemeinde Jerusalems — in Antiochia „eine gewisse Zeit“ (18, 23); 5) nach der dunkel gelassenen Rundreise zur Bestärkung aller Jünger — in Ephesus „zwei Jahre und drei Monate“ (19, 8, 10); 6) nach der ebenso dunkeln Vorbereitungs- (in Wahrheit: Sammel-) Reise — in Korinth „drei Monate“ (20, 3); 7) nach der letzten Reise zur Überbringung der Gaben hinauf — in Cäsarea „eine zweijährige Zeit“ (24, 27); 8) nach der Rom-Reise des Gefangenen „zwei volle Jahre“ (28, 31).

Wo eine Reise nicht zu solchem Aufenthalt einer gewissen Dauer führt, wie bei 11, 30 (12, 25) und 15, 4—30: da gilt sie als Exkurs oder Abstecher von dem je vorhergenannten Ruhepunkt. Dieses aber betrifft beidemal einen Hinaufgang von Antiochia nach Jerusalem, der zurück nach Antiochia führt 11, 30 (12, 25); 15, 4 (15, 30), also gerade die beiden Reisen dorthinauf, welche Paulus' Bericht (Gal. 2, 1) schon chronologisch aus seiner Geschichte zu verweisen scheint.

Merkwürdig auch, dass Lukas, seitdem ihm der Reisebericht vorliegt, den Aufenthalt, in welchen eine Reise einmündet, regelmässig mit bestimmten Zahlen angibt: den (Lehr-) Sitz in Korinth (18, 11)

zu 1½ Jahr; den in Ephesus (19, 8 u. 10) zu 2¼ Jahr; den letzten in Korinth (20, 3) zu ¼ Jahr; den in Cäsarea (24, 27) zu 2 Jahren; den in Rom (28, 31) zu „vollen 2 Jahren“. Die einzige Ausnahme in diesem Gebiet des Reiseberichts macht der Aufenthalt, welcher der ohnehin so geheimnisvoll gewordenen Reise „hinauf“ zur Begrüssung der Gemeinde (18, 23) gefolgt ist: da ist keine Zahl angegeben, sondern der dunklere Ausdruck gewählt: „eine gewisse Zeit“! Exceptio firmat regulam. So gewiss der Wir-Bericht seine Vortrefflichkeit nicht bloss durch so reiches geschichtliches Detail, sondern auch durch diese bestimmte Zeitrechnung dokumentirt, welche ja bei der letzten Reise hinauf (20, 4 bis 21, 20) sogar tagebuchgleich wird: so wahrscheinlich wird diese Quellenschrift auch den letzten Aufenthalt des Apostels in Antiochien (18, 23) zeitlich genau bestimmt haben; um so eher gerade diesen, da doch das Scheiden von der ersten apostolischen Heimat im Leben des Apostels eine besondere Wendung bezeichnet. Also wird es nur der spätere Pauliner sein, der durch sein Vermittlungs- und Verschweigungssystem getrieben war, gerade über diesen letzten Aufenthalt zu Antiochia so schnell wie möglich hinzugehn und die von der Quelle angegebene Zahl (sagen wir es gleich: von 2 Jahren und mehrern Monaten) unausgesprochen zu lassen.

Das Geheimnis, das in dem ganzen Abschnitt von 18, 18 bis 19, 1 merklich ist, gipfelt in dem Dunkel dieses „gewissen Zeitraumes“! Es liegt ja darin, wie Lukas alsbald noch vollends verräth, die Katastrophe der ganzen Apostel-Geschichte, der offene Ausbruch des Widerstreites unter den apostolischen Häuptern, der für jedes Autorität suchende, klerikale Christentum noch bis heute ein Horror ist und für gar nicht möglich gehalten wird.

Es ist nämlich mit den von Lukas aufgezählten acht apostolischen Reisen noch nicht zu Ende, nach ihm selbst. Denn zu den drei von ihm erzählten Paulus-Reisen nach Jerusalem, die seinem ersten Verkehre mit der Urgemeinde (9, 25—29) gefolgt, der letzten Reise (20, 4—21, 17) vorangegangen sind, kommt noch eine vierte Reise nach Jerusalem, die zwar Lukas nicht im Tenor seiner Erzählung aufführt, daher sie auch meist übersehen wurde, die aber Lukas nachträglich durch den Mund des Apostels noch selbst ausspricht. In seiner Verteidigung vor dem Statthalter Felix (24, 17) sagt Paulus: „Im Verlauf von mehreren Jahren“ (*δι᾽ ἐτῶν πλειόνων*

ἐτῶν) kam ich, um Almosen an mein Geschlecht (das Juden-Volk) zu bringen und Opfergaben hierher (nach Jerusalem)". Ein Leser der „Acta" allein denkt zwar lediglich an Unterstützungsgaben für das Juden-Volk überhaupt, den Tempel insbesondere; aber es sind mit dem Ausdruck doch die Liebesgaben an die christlichen Brüder Jerusalems gemeint, sei es, dass Paulus oder der Erzähler dies so versteckt ausgesprochen hat: Es ist aber das erste mal, dass in unserer Apostelgeschichte es überhaupt zum Ausspruch kommt, was Lukas mit einer geradezu peinlichen Beharrlichkeit bis dahin verschwiegen hat, — schon bei der Bestärkungsreise Act. 18, 23, dann bei der Vorbereitungs- (in Wahrheit „Sammel"-) Reise 19, 21 f. 20, 1—3, endlich bei der letzten zur Überbringung selbst (von 20, 4 bis 24, 6). Nirgends ein Laut von der für Paulus so grossen, ja damals wichtigsten Aufgabe und Bestrebung. Dagegen kann Lukas nicht genug (ex eventu) betonen, dass es bei dieser Reise die grösste Gefährdung für Paulus geben werde, dass Gefangenschaft in sicherer Aussicht, dass er damit von seinem ganzen bisherigen Wirkungskreise scheiden müsse (Kp. 20—21). Aber kein Schulkind erfährt, warum denn Paulus eigentlich so ganz unabwendbar notwendig solch höchster Gefahr entgegengehn musste. Und erst nachdem die Gefahr eingetreten, Paulus in Gefangenschaft geführt ist, erst vor Felix kommt es an den Tag: dass es sich dabei um — Übermittelung von Geldunterstützung nach Jerusalem handelte! Aber wiederum kommt es doch nicht recht an den Tag, dass dieses keine Opfergaben in den Tempel seines „Volkes", sondern für die christlichen Genossen bestimmt, von seinen Heidengemeinden gesammelt waren. Es ist Lukas, der auch in diesem letzten Termin noch sein Thema ausführt, wie sehr der Apostel an „seinem Volk" überhaupt gehangen habe, Lukas der selbst hier das inbrünstige Bestreben des grossen Mannes, die entzweiten Heiligen zu versöhnen, mit seinem Mantel der „Friedens"-Liebe bedeckt, die selbst die versöhnende Liebes-Bezeugung nicht verraten mag, weil sie in ihrer merkwürdigen Dringlichkeit auf eine vorangegangene Entzweiung mit Jerusalem hinweisen würde, die für die „höhern" Interessen der Lukas-Zeit gar nicht existirt haben durfte. Es konnte sogar darin eine Art von Bestechung gesucht werden oder war judaistischerseits vor Lukas schon gesucht worden.[1])

[1]) Hierüber kann man nähern Aufschluss finden in der oben (im vorigen Jahrgang S. 153) zitirten Abhandlung „Über den Simon Magus der Apostelgeschichte", und in der „Religion Jesu in ihrer ersten Entwicklung" S. 287.

Lukas also ist es selbst, der den Ton des Versteckes auch vor Felix noch anschlägt, aber damit vollends sein ganzes Versteck- und Verschweigungs-System zu erkennen gibt, welches ihm verbot, irgendwo das von Paulus bei der Verhandlung mit der Urgemeinde gegebene Versprechen, „ihrer Armen zu gedenken" (Gal. 2, 9), irgendwo dessen Ausführung und die Bemühung des Paulus darum zu gestehen. Erst bei dem heidnischen Verhör muss auch er damit hervorrücken, dass es sich für Paulus bei seinem letzten Gang zu dem Heiligtum „um Gaben-Überbringung" ebenso gehandelt habe, wie er das schon „vor mehreren Jahren" (damals unangefochten) zu tun begonnen habe.

Worauf nun weist diese Angabe zurück? Die Rede fällt in das Jahr seiner Verhaftung, beziehungsweise zwei Jahre vor Felix' Abberufung (24, 27). Diese aber ist nach Angers und Wieselers trefflicher Beleuchtung aller früherer oberflächlicher Kombinationen (durch die Eusebius auch in diesem Bereich sich auszeichnet[1]) nicht früher als 60 und nicht später als 61 u. Z. erfolgt. Wieseler möchte an 60 festhalten, wir aber finden mit Meyer das Jahr 61 durch nichts ausgeschlossen, und durch Sicheres als das Wahrscheinliche dokumentirt, und bleiben dabei, trotz Wendts Vermittlungs-Ansatz 60/61. Wenn nun Paulus oder Lukas durch dessen Mund zwei Jahre vorher, also 59 (nach Wendt also 59/58) auf „mehrere Jahre vorher" zurückblickt, so geht dies sicher nicht auf die von Luk. 11, 30 gemeldete Überbringung eines Liebessteuer nach Jerusalem, da diese in das Todesjahr des Agrippa fällt, 44 u. Z. Bei einer Distanz von 15 Jahren wäre ohne Zweifel gesagt „vor vielen Jahren" (ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν). Nein, die von Paulus bei Lukas vor Felix erwähnte Reise nach Jerusalem weist auf die Zeit von 18, 18—22 zurück: das ist bei der Distanz von 5 oder 6 Jahren auch für Wieseler und Meyer-Wendt zweifellos. Nur sollten sie nicht sagen „auf die 18, 22 erwähnte Reise des Paulus dorthinauf": denn Lukas sagt mit keinem Laut, dass Paulus bei dieser Reise zur Begrüssung der Gemeinde eine Liebessteuer übermittelt habe, oder dass sie diesen Zweck hatte. Es ist auch kein Gedanke daran, dass dies der unausgesprochen gebliebene eigentliche Grund gewesen wäre, warum es Paulus so rätselhaft unaufschieblich hält, dorthinauf zu ziehen

[1]) Vgl. zu der so manchmal fabelhaften chronologischen Aufstellung des Eusebius auch Em. Eglis kritisch eingehende Abhandlung über „die Zeit des Polycarpus-Martyriums" in Hilgenfelds Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie, 1879.

(18, 20—22). Denn damals hatte er ja erst die Gemeinden in Galatien, Macedonien und Achaja begründet; eine Steuersammlung bei ihnen konnte da nicht in Frage kommen, und es wird auch bei Lukas (von 16, 6 bis 18, 17) nicht die geringste Andeutung dazu laut. Sollte aber Paulus es so merkwürdig pressant gefunden haben, die etwa von ihm selbst ersparten Paar Seckel dorthin selbst zu bringen? Nein, die so dringend notwendig und unaufschiebliche Reise „hinauf zur Begrüssung der Gemeinde" hat einen andern, dringenden Grund und Zweck gehabt. So gewiss aber dennoch in „diese" und keine andere Zeit (von Act. 18, 20—23) die vor Felix erwähnte Reise nach Jerusalem gefallen sein kann, so haben wir durch Lukas 1) die Tatsache konstatirt, dass es noch eine, von ihm in der eignen Erzählung übergangene Reise des Paulus nach Jerusalem gegeben hat, wobei das wirklich geschehen ist, was Lukas auf eine so viel frühere Zeit (11, 30) verlegt hat: die Überbringung von Liebesgaben an die messianischen Brüder zu Jerusalem, und damit sind wir 2) an keine andere Paulusreise zu diesem Zweck gewiesen, als die von Paulus den Galatern (2, 10) berichtete, die der Begrüssung der Gemeinde zur Verhandlung mit ihr gefolgt ist und zur Rückkehr nach Antiochia geführt hat.

Meyer-Wendt scheinen zwar vor diesem geraden Weg zu erschrecken und wollen ihm durch die Bemerkung entgehn, man könne nicht wissen, wie oft Paulus Steuern nach Jerusalem gebracht habe; in den Acta sei ja von Vielem nicht die Rede. Aber durch Alles wissen wir sehr genau, dass es durchaus nur zwei solcher Reisen in Paulus ganzem Leben gegeben hat. — Denn 1. die von Lukas Act. 11, 30 schon zu 44 u. Z. eingeführte Steuerreise ist für Wendt (S. 257) selbst aus Paulus' wirklicher Geschichte hinweg — und entweder ganz in die Luft späterer Vorstellungen und Wünsche, oder doch dem Barnabas allein zugefallen. 2. Wo immer aber Paulus in seinen eignen Briefen von einer solchen Steuer-Sammlung redet (von 1. Kor. 16, 1 f. bis 2. Kor. 8—9): so ist dies überall eine und dieselbe, deren Ertrag er schliesslich von Act. 20, 4 an dahin übermittelt, nachdem er seine „vorderen" Gemeinden von Galatien an dazu angeregt hat. Ausser dieser letzten Sammlung (die die Korinther-Briefe beschäftigt) gibt es nur die beim Apostel-Konzil (Gal. 2. 10) verheissene, die dem Galaterbrief vorangegangen ist. Als Paulus die letztere überbrachte, erinnert er vor Felix (24, 17) an die erstere!

Damit aber haben wir durch Lukas selbst den Boden gefunden, um die in der kritischen Mitte von Act. 18, 18 bis 19, 1 durch Lukas' Verschweigungssystem angerichtete Verödung zu bemeistern, d. h. die von ihm verschütteten oder verwischten Vorgänge wieder an das Licht zu ziehen. So aber sehen wir gleich überraschend durch Lukas selbst seinen Neubau, den er vor dem letzten Missionszug des Apostels in Kp. 15 aufgerichtet hat, um den Paulus mit der Gemeinde und den Häuptern Jerusalems auch positiv ganz einig zu zeigen — jenen neuen, auf die sein sollenden Apostel-Dogmata hinauskommenden, deshalb so früh gestellten Bericht über den von Paulus erzählten Apostelkonvent, als ein Postulat des klerikalen Pauliners, als eine Neubildung des 2. Jahrhunderts sich vollends enthüllen.

III. Die einige Geschichte nach beiden Quellen.

Die Frage: An welchem Ort unsererer Apostelgeschichte ist der Galaterbrief verfasst? d. h. An welcher Stelle hat Lukas den beim Besuch des Petrus in Antiochia ausgebrochenen Konflikt und dessen nächste Folgen verborgen? — schlägt zur Kritik des ganzen Lukas-Werkes aus, das ja von Anfang bis zu Ende den Apostelstreit und dessen Verkündigung durch den Brief hat vergraben wollen. Der zu einer kritischen Entscheidung angestellte chronologische Gang durch beide Apostelgeschichten, des Paulus und des Lukas, führt nun zunächst zu einer Richtigstellung in Betreff der Paulus-Reisen nach Jerusalem.

Denn der Christ gewordene Paulus ist nicht, wie man bisher gezählt hat, bloss dreimal, sondern viermal hinaufgezogen, nach Lukas aber nicht bloss fünfmal, sondern sechsmal:

Nach den Briefen.	**Nach Lukas.**
I. Gal. 1, 18: Von Damaskus her geht P. dahin zum Besuch des Petrus, drei Jahre nach seiner Bekehrung (von 35/36 u. Z.), also 38/39 u. Z., und danach sofort zu der (ersten) Missionsreise in die Himmelstriche von Syria und Cilicia (Gal. 1, 21).	1 Act. 9, 25: von Damaskus her alsbald nach seiner Bekehrung zum Verkehr mit allen Aposteln und der ganzen Gemeinde, die ihn 9, 30 nach dem Ruheplatz Tarsus geleitet, ungenannt, wann und auf wie lange.
	2 Act. 11, 30: von Antiochia her zur Überbringung von Liebesgaben, mit Barnabas, zurück nach Antiochia 12, 25 zur Zeit der Hungersnot in Palästina 44 u. Z.

II. Gal. 2, 1—9: nach einer 14jährigen grossen Wirksamkeit, namentlich durch Kleinasien hin (auch bei den Galatern 2, 5; 4, 13—15), mit Barnabas „und Titus", zur Begrüssung der Gemeinde und der Apostel behufs der Frage über die Verpflichtung der Heiden und sein apostolisches Recht, die zur Verheissung von Liebesgaben führt, dann zurück nach Antiochia (vgl. 2, 11): 17 Jahre nach seiner Bekehrung, also 52/53 u. Z.

III. Gal. 2, 10: zur Überbringung einer Liebesgabe (Antiochiens), nach Antiochia zurück (cf. 2, 11), in eifrig baldiger Erfüllung des vorher gegebenen Versprechens: also 53/54 u. Z.

IV. cf. 1. Kor. 16, 1—9 und 2. Kor. 8—9: zur Überbringung einer grossen Sammlung von Liebesgaben aller seiner „vorderen" Heidengemeinden, von den Galatern an bis Achaja (von Korinth aus): nach dem gegen Ende 58 u. Z. erlassenen letzten Korintherbrief: also 59 u. Z.

3 Act. 15, 2: von Antiochia her, nach der ersten Heiden-Mission zur See (über Kyprus nach Lycaonien) mit Barnabas „und Andern" zur Verhandlung über die Verpflichtung der Heiden, die zur Aufstellung des Apostel-Dekretes führt, dann zurück nach Antiochia 15, 30: ohne jede bestimmte Zeitangabe.

4 Act. 18, 22: nach der grössesten Missionsreise durch ganz Kleinasien (auch den Galatischen Landstrich) bis Achaja, von Korinth aus zur Begrüssung der Gemeinde in einer dringenden Angelegenheit (doch ohne Angabe des Zweckes und Erfolges), dann zurück nach Antiochia 18, 23: zur Zeit, als Gallion als Prokonsul Achajas eingetreten war, der nach jetzt herkömmlicher Rechnung 53—54 u. Z. dort herrschte, also 53 u. Z., nach Allem vor Pfingsten.

5 cf. Act. 24, 17: zur Überbringung von „Almosen und Opfergaben an sein Volk" (in Wahrheit von Liebesgaben an die messianischen Brüder): „mehrere (d. h. fünf oder sechs) Jahre" vor der letzten Reise zu gleichem Zweck: also 53—54 u. Z.

6 Act. 20, 4 bis 24, 17: zur Überbringung von „Almosen und Opfergaben an sein Volk" von Korinth aus, welche Reise seit Passah angetreten, um Pfingsten zur Gefangennehmung führt, zwei Jahre vor der Abberufung des Felix, also: 59 u. Z.

Hiernach wird es wohl kaum mehr fraglich erscheinen, dass die zwei geschichtlichen Jerusalem-Reisen des Apostels in Mitte seines Wirkens von Lukas zu vier solchen duplizirt sind, indem jede von beiden zuerst frei präokkupirt, dann aber an der richtigen Stelle verwischt wurde, entweder nur im Sinn behalten, wie bei Act. 24, 17, oder um ihren wirklichen Sinn gebracht, wie bei Act. 18, 18—22.

Beide Änderungen sind in dem Interesse der spätern Kirchen-Union gemacht, welche das Haupt der alten Apostel und den Heidenapostel zu einer apostolischen Autorität geeinigt bedurfte; speziell galt es dabei, den Heidenapostel von dem judaistischen Vorwurf zu entlasten, er habe einerseits das Haupt der ältern Apostel aufs verwegenste und „gallenbitterste" geschmäht, dann aber durch Überbringung von Geldern das Apostel-Recht bei ihnen erkaufen wollen;[1] vielmehr sei Paulus von Anfang an mit der Urgemeinde innigst verbunden, und mit den alten Aposteln, bei aller seiner besondern Aufgabe, bei den Heiden, wesentlich einig gewesen.

Die darauf abzielenden Neuerungen bei Lukas beruhen aber nicht auf einer dunkeln, später irgendwie entstandenen „Überlieferung", wie noch Holsten (S. 3 f.) bei vagerer Betrachtung annehmen wollte, sondern auf einer wohl durchdachten systematischen Veränderung einer ältern, rein paulinischen Überlieferung, welche in dem Reisebuch eines Apostelbegleiters ihm vorlag, das mit dem eignen Paulusbericht in dessen Briefen soweit einig ging, um den grossen schreienden Konflikt des Paulus mit Petrus und dessen nächste Folgen, wie auch die ehrlichen Versöhnungsversuche des erstern, noch ganz offen zu erzählen. Da dies aber der spätern Kircheneinigung unerträglich ward: so hat gerade dies Geschichtsbuch den spätern vermittelnden Pauliner zu seiner systematischen Veränderung, teils Verstümmelung, teils Neubildung und entsprechenden Umstellung getrieben, der im Anfang des 2. Jahrhunderts, nach Allem zu schliessen, zu Rom gelebt hat, gleichviel, ob er mit dem Lukas des Evangelienbuches identisch, oder nur danach genannt war.

Das lukanische Geschichtswerk hat ja den auffallenden Charakter, einerseits unverkennbare Augenzeugen-Berichte zu bieten, daneben aber, und selbst mitten darin, eben so unverkennbare Geschichtsverdunklungen, Neubildungen oder Phantasien. Dies merkwürdige Janus-Gesicht hat es dadurch empfangen, dass der Verfasser in seinem klerikal-vermittelnden Sinn das ältere Reisebuch eines wirklichen Apostelbegleiters überarbeitet hat. Nach der obigen Analyse wird das Detail bald evident:

1. Die von Gal. 2, 10 erzählte, von Lukas Akt. 24, 17 noch nachträglich angegebene Überbringung von Liebesgaben nach Jeru-

[1] Vgl. Act. 8, einerseits v. 23, anderseits v. 18—19, und dazu die S. 55 genannte Schrift.

salem, die im Reisebuch bei 18, 23 stand, hat Lukas gleich in die Anfangszeit des bekehrten „Saulus“ gestellt, d. h. bei 11, 30 präoccupirt, wo noch kein Gedanke an einen Streit von diesem gegen irgend einen Apostel aufkommen, von keinerlei Versöhnungsversuch die Rede sein konnte. Vielmehr gehöre zum Wesen schon dieses „Saulus“ die herzliche Sympathie für sein Volk; nichts anderes als diese verrate solch harmlose Hilfs-Leistung. — Als geschichtlichen Anhalt zu dieser schützenden „Verbesserung“ bot sich die in jener Urzeit bei der Hungersnot Palästinas wirklich von der Hauptgemeinde des Paulus, in Antiochia veranstaltete, durch Barnabas überbrachte Unterstützung, dem man den „Saulus“ einfach zugesellen konnte, bei dem Hinaufgang wie bei der Rückkehr (12,25). Damit war der einmal bestehende Ruf von einer Gelderüberbringung des Paulus an den Petrus und Jerusalem, die so odiös ausgedeutet war, eben so völlig als entlastend gedeckt.

2. Was aber die von Paulus Gal. 2, 1—9 im Streitton, vom Reisebericht gewiss einfacher erzählte Begrüssung der Gemeinde behufs der Verhandlung über die Verpflichtung der Heiden und sein Recht, welche in das Versprechen der Armen-Unterstützung ausging, betrifft, so hat sie Lukas zu einer neuen, durchaus nicht auf ein solches Versprechen, sondern auf ein von Paulus anerkanntes Dekret Jerusalems hinaus kommenden Verhandlung umgearbeitet und diese demgemäss noch vor die letzte und grösseste Heidenmission, d. h. in Kp. 15, 1—31 gestellt. Denn ein solches Dekret wäre nach dieser viel zu spät gekommen, nämlich dann gar nicht mehr auszuführen gewesen, sollte Paulus nicht die ganze Heidenmenge noch einmal dazu bereisen.

Aber auch zu dieser Voranstellung bot sich ein geschichtlicher Anhalt, da nach dem Bewunderung erweckenden Missionszug über das Meer nach Kyprus in die Gebiete Lycaoniens und Pisidiens, beim zweiten Aufenthalt in Antiochia „während nicht kurzer Zeit“ (14, 28) zwei angesehene Prediger der Urgemeinde, Barsabas und Silas in Antiochia erschienen waren, um die Lage der Heidengemeinde dort und die Art des Wirkens Pauli näher zu erkunden (15, 21. 32). Um so eher liess diese Tatsache sich weiter ausführen, wenn die Häupter Jerusalems selbst eine solche Inspektion der Vorgänge in Antiochia durch den Barsabas und Silas veranlasst hatten, wie sie Lukas schon bei deren Beginn (11, 20 f.) dem Barnabas zuerteilt hat.

Was aber war die Folge dieser zweiten „Verbesserung“ für den Bearbeiter des Grundberichts, wenn in diesem die Zeit kam, dass Paulus nach Vollbringung seiner grössesten Taten bis Korinth hin (Akt. 16, 1—18, 17) von dem Treiben der währenddem in Antiochia „eingeschlichenen Falschbrüder“ hörte (Gal. 2, 4), und deshalb unverzüglich nach Jerusalem hinaufzog, um sein in Frage gestelltes Werk zu sichern und die Sache gleich vor die rechte Schmiede zu bringen? Diese Begrüssung der Gemeinde Jerusalems konnte nun natürlich nicht mehr die Bedeutung behalten, die sie hatte, sondern nur zu einer neuen freundlichen Sympathie-Bezeugung herabsinken. Immerhin hat dem Bearbeiter bei der nun notwendigen möglichsten Kürzung oder Entleerung des Grundberichtes das Bewusstsein, schon bei dem Weg dahin (18—21), dann beim Aufstieg so geschlagen, dass er nicht einmal den Namen „Jerusalem“ dabei noch aussprechen mochte; eben so wenig wagte er, den Weg dahin von Ephesus über Antiochia hin, und die Begleitung des Barnabas dahinauf noch auszusagen, da dann die Iteration von 15, 4. 30 wie von 11, 30 allzu handgreiflich geworden wäre. Dreimal mit Barnabas hinauf von Antiochien nach Jerusalem und nach Antiochia zurück, statt bloss einmal: das war des Guten zu viel. — Den unbeschnittenen Titus aber durfte ja der neue, unirte Paulus-Petrus nirgends bei sich zeigen (wie auch Akt. 19, 22 nicht). — Folgte nun gar 1. der neue Aufstieg von Antiochia zur Überbringung der bei jener Begrüssung schliesslich verheissenen Liebesgabe (Gal. 2, 10) mit der Rückkehr nach Antiochia (Gal. 2, 11), — dann 2. der Besuch des Petrus und die offene Entzweiung, nun 3. die Kunde von der danach eingetretenen Betörung der Galater (3, 1), sowie 4. der Erlass des Briefes an diese, endlich 5. die Kunde von dessen so baldigem Erfolg —: so war von alledem dergestalt auch nicht ein Wort mehr zu bewahren. Nur der nackten Tatsache, dass Paulus schon vor seiner letzten Reise nach Jerusalem einmal „Gaben dahin gebracht hatte“, war später vor Felix noch zu gedenken. Daher die Ruinen in 18, 22—23, bis es in dem Grundbericht zu der Reise kam, die von dem letzten Aufenthalt in Antiochia (18,23) zu der neuen grossartigen Niederlassung in Ephesus (19, 1) führte, die doch wenigstens den Grundzügen nach ganz unumgänglich wurde.

So gewiss nun diese offenen Ruinen die Folgen jener Präoccupation (Kp. 11 u. 15), wie des Horrors gar vor dem offenen Apostelstreit und dessen Verkündigung durch den Brief gewesen sind, so

offen tritt diese Neuerung nach Inhalt wie nach Stellung als das planmässige Werk des spätern Bearbeiters ins Licht.

Versuchen wir also, diesen Grundbericht nach den von Lukas bei 18, 18—19, 1 stehen gelassenen, bezw. in 11, 30 und 16, 1—31 präokkupirten, oder in 24, 17 nachgetragenen Momenten, die nunmehr mit Paulus' eignen Angaben völlig stimmen, soweit möglich herzustellen, oder die eigne Paulusgeschichte durch die von Lukas stehen gelassenen Ruinen des Reiseberichtes zu ergänzen, so werden die von Lukas an der Stelle selbst gegebenen Worte durch eigne Schrift, die präokkupirten durch Anführungszeichen hervorgehoben, bloss zu Schliessendes durch Parenthesen angezeigt.

Die Mitte der Apostelgeschichte nach Lukas (18, 18 bis 19, 1) und Paulus (Gal. & I Kor.):

Akt. 18 v. 18 *Paulus aber verblieb* noch *eine ziemliche Zahl von Tagen.* In (Gal. 2 v. 4 dieser Zeit aber sind „Gewisse aus Judäa nach Antiochia herabgekommen, welche die Brüder lehreten, wenn sie sich nicht beschneiden liessen, könnten sie nicht gerettet werden" (Act. 15, 1), und Paulus habe nicht die Befugnis, v. 1—5 nach eigenem Gutdünken Heiden in die Gottesgemeinde aufzunehmen. Als dies Paulus hörte, hat er auch nicht eine Stunde diesen Falschbrüdern nachgegeben oder sie gewähren lassen, sondern sofort *nahm er Abschied von den Brüdern Achajas und schiffte hinaus nach Syrien zu*
v. 19 (ἐξέπλει εἰς Συρίαν) *und mit ihm Priscilla und Aquilas, der sich das Haupt hatte scheeren lassen; denn er hatte ein Gelübde.*[1]) *Er kam nun mit ihnen nach Ephesus und liess sie dort. Er selbst aber ging in die Synagoge und*
v. 20 *hatte eine Unterredung mit den „Juden".*[2]) *Und da sie ihn baten, auf längere Zeit bei ihnen zu bleiben, sagte er ihnen ab, sprechend:* (Ich muss durchaus erst nach Jerusalem hinaufziehen und die Falschlehrer über-

[1] So ist der Wortlaut (cf. Meyer-Wendt) zu verstehen, und danach nicht zu beanstanden, dass Paulus so nachsichtig gegen jüdische Sitten eigenster Freunde war, wenn Einer freiwillig sie auf sich nahm.

[2] „Juden", sagt der Text: es werden aber die messianisch gesinnten Juden sein, welche Lukas hernach selbst (19, 1 f.) als „Jünger", d. h. Messianer oder Christen erklärt, nur jüdischer Art.

Akt. 18 weisen, die das Evangelium des Messias verkehren und Gal. 2
v. 21 die Beschneidung Allen aufzwingen wollen, dann aber)
werde ich wieder zu euch umkehren, wenn es Gottes Wille ist.
Und er fuhr weg von dem Ephesus, und herabgekommen
(vom Meere) nach Syrien, ging er nach Antiochien, um
dort den Widersachern selbst entgegenzutreten; dann aber v. 1
nahm er ohne Verzug den Barnabas, sowie auch den
v. 22 Titus zu sich und fuhr mit ihnen herab *nach Caesarea.*
Und von da *hinaufgestiegen* (ἀναβάς) *begrüsste er die Ge-*
meinde mit der Frage an sie: ob er (nach ihrem Urteile) v. 2
bei den Heiden ins Leere laufe oder gelaufen sei. Und
nachdem er ihnen sein Evangelium vorgelegt hatte, nach
Inhalt und Erfolg, verwarfen sie die Forderung jener v. 3
Eiferer, und nicht einmal Titus wurde gezwungen, sich
beschneiden zu lassen. Insbesondere aber reichten ihm
Jakobus, Kephas und Johannes die Rechte, dass Er für 15. 6 f.
die Heiden, Kephas für die Beschnittenen sein sollte, und
legten ihm nichts Anderes auf, als ihrer Armen zu ge- v. 9
denken. Dieses mit Freuden zusagend, schied er von
v. 23 ihnen im Frieden und *stieg herab nach Antiochien,* wo er
fortan *eine Zeit* (von zwei Jahren und mehr als drei Mo-
naten) *verblieb.* Er (verkündigte den Jüngern, dass nun
ihre Freiheit in Christus auch von den Brüdern Jerusa-
lems anerkannt sei und) ermahnte sie, baldigst ihrer Armen
sich hilfreich anzunehmen. „Und nachdem sie, soweit jeder v. 10
in gutem Stande war, zur Diakonie für die Brüder Jerusa-
lems gesteuert hatten" (Act. 11, 29), „brachte Paulus
diese Unterstützungsgaben hinauf" (Act. 24, 17).

Nach seiner Rückkehr aber kam Kephas herab nach
Antiochien, und da er mit den Brüdern zusammen das v. 11
Mahl (Jesu Christi) gehalten hatte, kamen welche von
Jakobus her und machten ihn hinterher andern Sinnes; v. 12
da hat ihn aber Paulus offen überwiesen, und es entstand
eine scharfe Verbitterung, so dass sie voneinander schie- v. 13
den (cf. Act. 15, 39) (Petrus kehrte nach Jerusalem zu-
rück) Paulus aber stellte die Ordnung in Antiochien wie- cf. v. 13
der her, indem er die von Petrus zur Absonderung fort-
gerissenen Brüder aus der Beschneidung zur Einheit in
der Gemeinde Gottes zurückführte). In dieser Zeit aber 1, 6 bis 6, 12

Act. 18 gingen Jünger (von Jerusalem) in die Gemeinden aus den Heiden mit der Forderung, das Gesetz auf sich nehmen und allein auf die alten Apostel zu hören, unter die sich Paulus in Gehorsam (ἐν ὑποταγῇ) zu fügen habe. Und v. 23 *die Jünger im galatischen Landstrich* liessen alsbald sich hinreissen, jüdische Sitten auf sich zu nehmen. Da entsandte Paulus ihnen sein Schreiben, die Wahrheit des Evangeliums bezeugend und durch die Schriften erhärtend, festzustehen in der Freiheit, mit der uns Christus befreit hat. Gal. 4, 10

Da aber die Galater diese Paraklese mit Freude aufgenommen hatten, *zog er aus* von Antiochien zu ihnen und *bestärkte sie* in der Wahrheit des Evangeliums, indem er auch die Neumonde und Sabbate bei ihnen abtat, sie zugleich viel ermunternd, der armen Brüder in Jerusalem sich so anzunehmen, dass sie am Auferstehungstage des Herrn ein Jeder nach seinen Kräften etwas für sie zurücklege. Gleicherweise *zog* Paulus weiter *hindurch* (διερχόμενος) zu den *Jüngern Phrygiens* und zu *allen der Reihe nach* bis nach Korinth hin, sie bestärkend sowohl v. 6 f. in der Freiheit, die wir in Christus haben, als in der Koinonie mit den entzweiten Brüdern Jerusalems. 1 Kor. 16, 1 f.

24—28 Um jene Zeit aber ist *Apollos*, der aus Alexandrien nach Ephesus gekommen war, von da gleichfalls *nach Korinth übergegangen* . . .

19, 1 Und als Paulus alle jene *nach vornhin gelegenen Teile* (τὰ ἀνωτερικὰ μέρη) zu Land und Meer unter kurzem Verweilen bei jeder Gemeinde *durchzogen hatte* (διελθών), v. 9 *kam er nach Ephesus* . . .

. . .

Natürlich ist daran kein Gedanke, den eignen Wortlaut der Wir-Quelle aus der so freien Überarbeitung je wieder zu erkennen oder nur zu ermessen, wie viel der Begleiter des Apostels bei seiner Aufgabe in Kürze zu berichten, mit dessen brieflichen Angaben ganz gleich erzählt, oder wie viel Detail er davon zur Seite gelassen hat. Aber die gegenseitige Ergänzung der beiderseitigen Quellen ist schon für den Unterricht unentbehrlich, und die Grundzüge der obigen erhärten sich durch beide gleichmässig.

1. Die von Paulus Gal. 2, 1 gegebene Zeitbestimmung

für seine Begrüssung Jerusalems zur Verhandlung über die Beschneidungsfrage, dass sie 14 Jahre nach seinem ersten Verkehr mit den Häuptern statt hatte, schliesst nicht bloss die Präokkupation bei 11, 30 aus (die ja auf das Todesjahr Agrippas 44 u. Z. führt), sondern auch die bei 15, 1. Zwar scheint sie Lukas absichtlich durch die vage Angabe 14, 28 „nicht kurze Zeit“ zu schützen: aber es gibt einfach chronologischen Widersinn, wenn die Seereise über Kyprus nach Pisidien und Lycaonien (in Kp. 13—14) bei noch so grosser Ausdehnung von Einzelheiten über 3 Jahre erstreckt werden sollte; sie lässt sich höchstens auf 47 bis 48 u. Z. ausdehnen. Die 14 Jahre dagegen, bis 52/53 u. Z. während, führen unbedingt bis zum Ende der grössten Missionsreise bis 18, 17, mit Inbegriff des 1½jährigen Aufenthaltes an ihrem Endziele Korinth, und schon hiernach ist der eine und einzige, der geschichtliche Apostelkonvent, den Paulus erzählt, nirgends anders erfolgt, als bei dem vom Reisebegleiter 18, 22 berichteten, so dringend notwendig gewordenen Aufstieg.

2. Die von Paulus Gal. 2, 10 erzählte erste Ueberbringung von Liebesgaben nach Jerusalem wird von Lukas 24, 17 selbst nur „mehrere“ Jahre vor die letzte und zweite, vor 59 u. Z. gesetzt; da aber jene erste in der Erfüllung des beim Konvent gegebenen Versprechens besteht, um die sich Paulus so beeifert hatte, wie er sagt: so ist auch die Begrüssung der Gemeinde, welche „um jene Zeit“ 18, 22 statt hatte, keine andere als die zur Verhandlung mit ihr.

3. Der von Lukas 16, 6 angegebene Zug des Paulus durch „den Galatischen Landstrich“ hat, gleichviel ob Lukas zufällig oder absichtlich die durch Paulus' Krankheitsfall veranlasste Bekehrung der Bewohner verschwieg, faktisch zu dieser geführt. An eine Bekehrung der Galater auf einer andern Reise ist so wenig zu denken, als der Name „Galatæ“ (3, 1) niemals von andern Bewohnern der römischen „Provincia Galatia“, die allerdings auch die Kp. 13—14 genannten Städte Lystra, Derbe und Iconium umfasste, im Gebrauch gewesen ist. Da es aber exegetische Tatsache ist, dass die Galatæ das erste Wort über den Apostelkonvent und Apostelkonflikt von Paulus durch den Brief, dagegen bei ihrer Bekehrung kein Wort von alle diesem vernommen haben, so ist der Apostelkonvent ihrer Bekehrung, d. h. der Zeit von Act. 16, 6 nachgefolgt, also erst nach Vollendung des grossen Missionszuges, und nirgends anders als 18, 22 gehalten worden. Die so dringend und unaufschieblich

wichtige Angelegenheit, welche den Apostel (18, 18 f.) zum Scheiden von Achaja und ihn selbst das wichtige Ephesus zur Seite zu lassen nötigte, ist nichts als die Kunde von dem Eindringen der Falschbrüder in Antiochia (Gal. 2, 4), die Lukas richtig überliefert, aber fälschlich für seinen Neubau (15, 1) vor die grösste Missionsreise gestellt, um za. 5 Jahre zu früh gebracht hat.

4. Die Betörung der Galater wird von Act. 18, 23 als kurz vorausgegangen vorausgesetzt. So gewiss aber Paulus alsbald nach der überraschenden Kunde von diesem so schnell eingetretenen Abfall in tiefster Erschütterung und im frischesten Affekt sein Donnerwort (1, 6 f.) und Liebeswort (4, 13 f.) dagegen gerichtet hat — was der ganze Brief namentlich 3, 1, aber gleicherweise auch 1, 6—9 und 4, 13—20 jedem unbestochenen Sinn sagt: so offenbar hat der laut Act. 18, 23 bei den Galatern beginnende Umzug zur Bestärkung aller Jünger die Bedeutung gehabt, dass der Brief sie alsbald wieder zu Paulus soweit zugewendet hatte, dass er nun ohne Verzug den (ihnen schon 4, 19—20 ausgesprochenen) Wunsch erfüllen und bei ihnen zur Vollführung ihrer Bestärkung erscheinen konnte, um dann von ihnen aus auch zu den übrigen Gemeinden in raschem Zuge zu gleicher Bestärkung so vorzugehen, wie wir aus 1. Kor. 16, 1—9 schliessen konnten und der von Lukas 18, 23 stehen gelassene Anfang des Reiseberichts nun völlig erhärtet.

Kurz: von der Bekehrung der Galater bei Act. 16, 6 werden wir vorwärts zu dem Apostelkonvent bei Act. 18, 22 geführt, dem die von Act. 24, 17 noch erwähnte Gabenüberbringung ebenso bald folgte, als der Besuch des Petrus nach Paulus' Rückkehr, d. h. der Konflikt. Und von der Bestärkungsreise Act. 18, 23 werden wir rückwärts zu der Betörung der Galater geführt, welche seit jenem Konflikt eingetreten ist. Nach dieser sachlichen Ermittlung ergibt sich auch die Jahresrechnung im Ganzen klar genug.

Den terminus a quo bildet die unaufschiebliche Begrüssung der Gemeinde Jerusalems zur Verhandlung mit ihr Act. 18, 22; den terminus ad quem der dreimonatliche Aufenthalt zu Korinth, von Neujahr bis Passah des Jahres 59 u. Z. Act. 20, 3 (6), nämlich 2 Jahre vor Felix' Abberufung (24, 27), die wir mit Meyer gegen Wieselers Bemühungen 61 (nicht schon 60) u. Z. vorfinden. Der geschichtliche Apostelkonvent aber ist durch Paulus auf 17 Jahre nach seinem Damaskus (also nach 35/36 u. Z.) bestimmt und nach Allem um Pfingsten des betreffenden Jahres, sei es 52 oder 53 erfolgt. So

fein nun auch die Fäden der römischen Quellen erscheinen mögen, mit denen man bisher das Prokonsulat des Gallion in Achaja auf 53—54 bestimmt hat, so ist doch das Zusammentreffen dieses auch von Wendt (S. 386) völlig comprobirten Resultates mit dem unsern, dass wir Act. 18, 22 bei Gal. 2, 1, also bei 52 bis 53 u. Z. stehen, unter der Voraussetzung, dass in Act. 18, 12 ein damals neu eingetretenes Moment berichtet wird, so überraschend, dass wir von dem Jahr 53 als dem überwiegend wahrscheinlichen terminus a quo auszugehen haben.

Also zwischen Pfingsten 53 und dem Ende des Jahres 58 u. Z. liegt die von Act. 18, 22 bis 20, 1 fragmentarisch angegebene Geschichte; inmitten davon 1. die „gewisse Zeit" des letzten Aufenthaltes in Antiochia, auf deren nähere Bestimmung es hier ankommt; 2. die Bestärkungsreise von da bis Ephesus; 3. der Aufenthalt in Ephesus, der in Act. 19, 8. 10 auf $2^1/_4$ Jahr so klar bestimmt ist, dass dagegen die grossmundige „Dreizahl von Jahren" in der Rede 20, 34 (auch nach Meyer-Wendts Einsicht) kein ernstliches Gewicht in Anspruch nimmt; endlich 4. die Vorbereitungs-, d. h. Sammel-Reise von Ephesus über Macedonien nach Korinth. Es fragt sich zunächst: Wann schied Paulus von Ephesus?

Im 1. uns erhaltenen (in Wahrheit dem 2.) seiner (4) Briefe an die Korinther sagt er (1. Kor. 16, 8): Verweilen werde ich in Ephesus bis zur Pentekoste. Aber der Vorsatz kam (was namentlich Wieseler ganz übersah) nicht in Ausführung; denn durch diesen Brief kam es zu einer Auflehnung Korinths, zu der παραχοή, welche den Apostel nötigte, eine neue fulminante Epistel ihnen durch den Titus zu senden, dessen Zurückkunft er in Troas erwarten wollte: wer weiss, wie viele Monate nach Pfingsten (2. Kor. 2, 12). Der Tumult der Götzenfabrikanten in Ephesus nötigte ihn endlich zur Abreise von da, und früher, als er gehofft hatte, kam er nach Troas; aber erst in Macedonien traf Titus mit der Botschaft (des Sieges) aus Korinth zu ihm (2. Kor. 2, 13). Dann folgte im Spätherbst der 4. (der 2. uns erhaltene) Brief, der ihm den Weg zum persönlichen Erscheinen in Korinth bahnte, wo er (wie aus Act. 20, 3, cf. 6 gesehen) ganz am Ende des Jahres 58 eintraf. Nach alle diesem kann die Reise zur Sammlung der Gaben und deren Abschluss in dem wiedergewonnenen Korinth (Act. 20, 1) höchstens vier bis fünf Monate eingenommen haben, d. h. Paulus ist erst einige Zeit nach der Mitte 58 aus Ephesus geschieden.

Also ist er gleich viel Zeit vor der Mitte 56 dort eingetroffen, so dass er von za. Mai 56 bis za. Juli 58 dort residirt hat. Die Bestärkungsreise aber, die ihn nach Ephesus führte, ist naturgemäss in kürzerem Durchzug durch jede der „vorderen" Gemeinden von Antiochia aus erfolgt, selbst bei Korinth ausdrücklich „wie vorüberziehend" (ἐν παρόδῳ 1. Kor. 16, 7). Also wird sie, den Aufenthalt bei den Galatern (1. Kor. 16, 1—2) und die Seefahrt zwischen Korinth und Ephesus mit eingeschlossen, kaum ein Jahr in Anspruch genommen haben, immerhin ebenso sicher mehr als ein halbes Jahr. Paulus ist also jedenfalls noch vor dem Ende 55, (etwa gegen Herbst des Jahres) aus Antiochia geschieden. Da nun der dortige letzte Aufenthalt seit Pfingsten 53 u. Z. datirt: so hat der (für Lukas wegen des ihm unerträglichen Inhaltes unaussprechlich gewordene) „gewisse Zeitraum" mindestens 2 Jahre 3 Monate, aber ebenso wahrscheinlich auch nicht ganz drei Jahre gedauert: in Kürze zu sagen: 2 Jahre und mehrere Monate. Mit dieser chronologischen Bestimmung gewinnen wir nun, beim Wegfall von Kp. 15, 1—31 eine völlig plane Chronologie der Apostelgeschichte überhaupt, von Act. 11, 30 bis 28, 31, d. h. von 44 bis Frühjahr 64 u. Z.

In den Anfang des verhängnisvollen letzten Verweilens zu Antiochia (also zirka 53—54) fällt nach der Überbringung der ersten Liebessteuer von Antiochia aus (Gal. 2, 10, Act. 24, 17) die Katastrophe des Petrusbesuches dort und des Konflikts (Gal. 2, 11), und der sie verkündigende Brief an die seitdem — im Jahre 54 — betörten Galater ist jedenfalls noch vor Mitte 55 u. Z. verfasst, wie wir vom terminus ad quem nunmehr schärfer zu bestimmen haben, mit Ausschluss von 56; nirgends anderswo aber als in Antiochien selbst. Denn was der Brief, aus sich allein verstanden, nicht anders vermuten, aber doch auch nur vermuten liess, das erfahren wir aus dem richtig verstandenen, d. h. mittels seiner eigenen Angaben durch Paulus von der Last der beiden Präokkupationen befreiten, auf den Grundbericht des Apostel-Begleiters zurückgeführten Lukasbuch Act. 18, 23: Paulus ist seit der Katastrophe in Antiochia verblieben, bis er (durch den Erfolg seines Donner- und Liebeswortes an die betörten Galater) zu der Reise in den galatischen Landstrich und zu den andern vordern Gemeinden gekommen ist, die ihn vor Mitte 56 nach Ephesus geführt hat. —

Der schon bei den ältern Kirchenlehrern begonnene, seit der Reformation immer lebendiger gewordene, namentlich durch Mynster (1815) in ein neues Stadium geleitete Streit über die Vorgeschichte des Galaterbriefes hat auch in den letzten Dezennien zu einem eifrigen Krieg zwischen Meyer (-Sieffert), Holsten u. A. einerseits, Weizsäcker, Rénan, Hausrath anderseits geführt. Der letztere hat eine völlige Burg von 6 Bastionen aufgerichtet für die gute Sache der Provincia Galatia (d. h. der Bekehrung der Galater, als Bewohner von Derbe, Lystra, Iconium in Act. 13—14 d. h. vor Kp. 15). Meyer-Sieffert aber haben sie secundum ordinem sämtlich okkupirt und demolirt erklärt, Holsten (S. 35—42) mit Meyer ebenso. Aber es dürfte nicht allzu schwer werden, die alte Position unter Aufgeben einiger gar zu luftiger Posten „siegreich" wieder zu behaupten. Denn wenn man die Bekehrung der Bewohner des tractus Galaticus (Act. 16, 6) dergestalt nach dem Apostelkonzil „nach Kp. 15" bringen will, dass Paulus aus Politik, um seine Autorität nicht zu gefährden, den Galatern kein Wort von alle dem gesagt hätte, was der Brief erst ihnen meldet: dann ist gewiss das Äusserte geleistet, um Jeden zu überzeugen, dass dieser Weg derart nicht mehr zu passiren ist.

Aber sollen wir nun wieder zurück, zu der andern Tortur, womit die Gegenpartei die sicher vor dem Apostelkonvent bekehrten „Galatæ" gegen alles Vorkommen und selbst gegen das, worüber nun Lukas (16, 6 und 18, 23) mit Paulus (3, 1) gerade unverkennbar übereinstimmt, zu „Lycaoniern" stempeln muss, um vor „Kp. 15" zu landen? Nein, wir gehen nicht zurück, sondern vorwärts gehen wir zu dem einen klaren vollen Recht, das beide Parteien halb haben, gegen das eine volle Unrecht, das sie gemeinsam haben, und das in nichts Anderem besteht, als in dem Haften an dem geschichtlich Unrichtigen, das der kanonische Lukas mit seinem dekretalen Apostelkonzil in die ältere Apostelgeschichte in „Kp. 15" eingezwängt hat. Dies „Kp. 15, 1—31" (nebst zugehöriger Verödung in der Mitte) ist der Hauptzwietrachtstifter und Verderber der Geschichte des Apostels Paulus selbst und ihrer Chronologie von jeher gewesen und lange genug verblieben. Sobald diese klerikal paulinische Bearbeitung des einen Apostelkonvents, samt ihrem Aposteldekret erkannt und damit herausgehoben wird als eine Phantasie des 2. Jahrhunderts, nebst den dazu gehörigen Ausläufern in 16, 4 und 21, 25: dann bedarf es nur noch dessen, auch die parallele erste

Präokkupation, die Liebesgabe-Ueberbringung schon bei 11, 30 (12, 25) dadurch zu heben, dass man da einfach „den Saulus“ streicht und den Barnabas (nebst etwaigen Genossen aus Antiochia) allein nennt. Damit tritt die Lukanische Geschichte des Paulus von 11, 26 an bis 28, 31 alsbald, wenigstens im Grossen und Ganzen ihres Ganges, in wesentliche Harmonie mit Paulus' eigenen Angaben; denn die blossen Verschweigungen des unglücklichen Vermittlers sind zwar sehr verdunkelnd und verleitend, selbst Grösstes an Paulus verdeckend und entstellend, aber sie lassen sich aus den uns, gottlob erretteten Briefen sachlich noch einfach genug ersetzen.

Eine völlige Geschichte der bisherigen Isagogik ist freilich vorzubehalten. Wie viel aber bei dieser Reinigung des Lukasbuches schon durch die eine Tatsache, dass Paulus 17 Jahre lang bis Achaja hin von Jerusalem unangefochten geblieben ist, und der eigentliche Judaismus, der antipaulinische Eifer, erst seit der Katastrophe des Konflikts mit Petrus, dann aber bei diesem wie bei Jakobus ganz gleich entbrannt ist, — wie viel damit zur höhern Würdigung des Christentums Jesu selbst, zur Bestätigung der „Religion Jesu in ihrer ersten Entwicklung“ und der „Geschichte Jesu Nazarenus“ in dieser grossen Angelegenheit gewonnen ist: das dürfen wir gern der Prüfung des nachsichtigen Lesers überlassen.

Am 30. September 1884.

Mitteilungen.

Quellen zur Reformationsgeschichte.

Keine Periode unserer vaterländischen Geschichte hat so viele Quellenpublikationen aufzuweisen, wie die Reformationszeit. Hierüber einiges mitzuteilen, veranlasst uns der Abschluss eines grossen Werkes, der „Aktensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521—1532“ von Dr. Johannes Strickler, früherem Staatsarchivar des Kantons Zürich. —

In einer Reihe von Ländern sind in der neuern Zeit für verschiedene Perioden der Landesgeschichte systematische Stoffsammlungen angelegt worden, welche den Grund für die Forschung legen, dieser bestimmte Richtungen geben, feste Resultate liefern und auch zu weitern Unternehmungen anspornen sollen. Diese meist gross angelegten, wenig gekauften, dafür mehr oder weniger aus öffentlichen Mitteln ermöglichten Sammelwerke scheinen beim flüchtigen ersten Anblick oft nicht das zu bieten, was man sich von ihnen verspricht, weil der Rahmen der betreffenden Zeitgeschichte jedesmal bereits bekannt ist; aber die

Spezialforschung sieht sich durch die zuverlässigen Texte, die urkundlichen Daten, die systematische Vollständigkeit des Materials, die Möglichkeit der Einordnung undatirter Stücke u. s. w. doch weit erheblicher gefördert, als man etwa meinen möchte. Wie in Frankreich, England und sonst ist in Deutschland seit langem an solchen Quelleneditionen gearbeitet worden; man denke nur an die „Reichsabschiede“ älterer und neuerer Ausgabe, an die Spezial-Aktensammlungen von Neudecker, Förstemann, Schirrmacher, Bezold u. a.

Aehnliche Sammlungen hat auch unsere Schweiz aufzuweisen.

1. Voran stehen da die sog. „Eidgenössischen Abschiede“, das ist die Sammlung desjenigen Materials, welches die Verhandlungen der Tagsatzung seit den ältesten Zeiten des Bundes beleuchtet. Die Abschiede der Reformationsepoche sind mit besonderer Sorgfalt und reichlichem Beizug zugehörigen Stoffes hergestellt; nach mehrfachen, immer wieder unterbrochenen Vorarbeiten ist das grosse Werk endlich von Dr. Strickler zum Abschluss gebracht oder vielmehr von Grund aus neu aufgebaut worden, eine Publikation, die in ihrer Art ein Meisterwerk genannt zu werden verdient und der Ausgabe von Bundes wegen würdig ist. Für alles Studium der gemeineidgenössischen Angelegenheiten jener Zeit bleiben diese Abschiedbände die vornehmste, grundlegende Quelle.

Schon anlässlich dieser Publikation hat der Bearbeiter die Bemerkung gemacht, der archivalische Stoff wachse in jenen ereignisreichen Jahren eines nach allen Richtungen gesteigerten Lebens zur wahren Flut an und lasse sich in den festbegrenzten Rahmen des Abschiedewerkes schlechterdings nicht eindämmen. Er hat nun alles dasjenige Material, das ebenfalls eidgenössischen Charakter hat, aber neben den gemeineidgenössischen Verhandlungen hergeht und zu diesen den nähern und fernern Hintergrund bildet, in der eingangs erwähnten Aktensammlung vereinigt.

Die Aufgabe war eine zwar weniger abgerundete, aber desto reichhaltigere. In fünf Bänden werden etwa 9000 Aktenstücke gegeben und dieselben durch ein sorgfältiges, nach Materien, Orten und Personen gegliedertes Register von nicht weniger als 172 Seiten benutzbar gemacht. Aus diesem ersehen wir u. a., dass mehrere hundert Stücke Religionssachen der verschiedensten Art beschlagen; zwölf gespaltene Seiten enthalten unter übersichtlichen Rubriken lauter Nummern verzeichnet, welche zur Geschichte der Stadt und Landschaft Zürich dienen; die in den Akten vorkommenden Personen füllen im Register nicht minder als 53 Doppelseiten u. s. w. Welch reiche Fundgrube für den Forscher; wie reich erst wird sie sich erweisen, wenn einmal all die lebensvollen Bezüge aufgedeckt sind, deren erst eine hingebende allseitige Bearbeitung gewahr werden kann, und besonders, wenn noch die schweizerischen Druckschriften jener Jahre mitverwertet werden, deren der verdienstliche „Neue Versuch eines Literatur-Verzeichnisses“ (im Anhang) zu den Jahren 1521—1532 die überraschende Zahl von 475 verzeichnet!

2. So wichtig indessen beide Sammlungen, Abschiede und Akten auch für die Kirchengeschichte der Reformationszeit bleiben, so findet diese, vom eigentlich Theologischen abgesehen, ihre vornehmste Quelle doch erst in einem zweiten Kreise einschlägiger Publikationen. Das eidgenössische Material ist vorzugsweise politischen Inhalts; der kirchengeschichtliche Stoff beruht wesentlich in der Sphäre des kantonalen Lebens. Schon darum scheidet sich die Bearbei-

tung des Kantonalen als eine besondere Aufgabe aus; darauf zuerst mit Bestimmtheit hingewiesen und in der „Aktensammlung zur zürcherischen Reformationsgeschichte", welche 1879 erschienen ist, einen ersten Versuch veranlasst zu haben, ist ebenfalls das Verdienst des Bearbeiters der Abschiede. Auch diese Sammlung, obschon — oder vielmehr weil sie den klassischen Reformationskanton betrifft, hat zwar im Allgemeinen unsere Kenntnis jener Zeit — wenn man so will — wenig geändert: der Rahmen ist derselbe geblieben, und Janssen hat gar erst einige wenige Schlacken daraus geholt; aber wie vielfach doch innerhalb dieses Rahmens das Bild berichtigt, ergänzt und belebt werden muss, lässt sich u. a. schon daraus erschliessen, dass mehr als ein Vierteil aller Nummern datumlose Stücke sind, die erst durch systematische Durchforschung alles Materials in ihren Zusammenhang wieder eingereiht und so allein zu rechter Geltung gebracht werden konnten.

Wenn wir die zürcherische Sammlung den ersten Versuch in seiner Art nennen, so gilt dies immerhin nur in dem Sinne, als hier zuerst die Aufgabe in der bezeichneten Begrenzung streng gefasst und methodisch den eidgenössischen Sammlungen adäquat durchgeführt worden ist. Im Übrigen gebührt der Vorrang Bern, dessen einstiger Staatsschreiber, Moriz von Stürler, schon früher ein ähnliches Werk wenigstens begonnen hat. Der Unterschied beschlägt hauptsächlich die Methode; statt des einfach chronologischen Ganges der Zürcher Sammlung wirken bei der Berner sachliche Gesichtspunkte auf die Anordnung ein: es werden einerseits zusammengehörige Stoffe getrennt, indem Ratsbeschlüsse und Missiven an und von Bern je gesondert aufgeführt sind, und anderseits wird Eidgenössisches und Kantonales vermischt. — Mehrere Anfänge bieten andere Kantone, so Schaffhausen (Kirchhofers Jahrbücher), Solothurn (Glutz-Blotzheim); unvollständig, weil zu gross angelegt und zu wenig ökonomisch eingerichtet, ist bis jetzt das „Archiv für Reformationsgeschichte" geblieben, welches in seinen Interessen der schweizerische Piusverein herausgegeben hat; weitaus am wertvollsten ist der erste Band.

3. Einer dritten Gruppe neben den eidgenössischen und den kantonalen Verhandlungen rufen endlich die theologischen Fragen: einer Sammlung des Briefwechsels jener Zeit, unter Reformatoren, auch Freunden und Gegnern ihrer Sache.

Solcher Sammlungen gibt es bereits mehrere; so enthalten Zwinglis Werke in den beiden letzten Bänden die Korrespondenz des Reformators; aber von allen acht Bänden sind es wohl gerade diese beiden, die am meisten einer Neuausgabe resp. Ergänzung bedürftig wären — ganz besonders aber eines guten Registers, das bei allen solchen Sammlungen eine fast unerlässliche Bedingung ihrer Brauchbarkeit bildet. Ich schliesse darum diese Orientirung gerne mit einem praktischen Vorschlage:

Es möchte einer unserer jüngern Geistlichen einen gewissenhaften Index zu Zwinglis Werken, Band VII und VIII herstellen; er würde sich um die Reformationsgeschichte wohl verdient machen und die Zwingliliteratur um ein wertvolles Stück bereichern.

E. Egli.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1884.

Es beschlossen die Direktoren, die beiden Fragen des Jahres 1882 aufs neue auszuschreiben. Sie lauten folgendermassen:

I. Die Gesellschaft verlangt: **Eine kritisch-historische Untersuchung über den Ursprung des Apostolates und die Bedeutung, welche demselben nach den Schriften des Neuen Testamentes und der weiteren christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, in der christlichen Kirche zuerkannt wurde.**

II. Die Gesellschaft wünscht zu erhalten: **Eine gemeinfassliche Schrift für Gebildete, worin, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit, die wichtigsten Fragen das sittliche Leben betreffend ins Licht gestellt und beantwortet werden.**

Sie fügen jetzt diese neue Preisaufgabe hinzu:

III. Die Gesellschaft verlangt: **Eine Abhandlung, worin der Gebrauch des Wortes ἄγιος und seiner Derivate in den Schriften des Neuen Testamentes genetisch erklärt und zur Charakteristik des ältesten Christentums verwandt wird.**

Vor dem 15. Dezember 1885 wird den Antworten entgegengesehen. Was später eingeht, wird der Beurteilung nicht unterzogen und bei Seite gelegt.

Vor dem 15. Dezember 1884 erwarten die Direktoren die Antworten auf die Preisfragen in 1883 ausgeschrieben über die **Lehre des Gebets nach dem Neuen Testamente** und über **die Anwendung historischer Kritik auf die Bibel.**

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Geld empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, dass sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Programm
der
Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem
für das Jahr 1885.

Die Direktoren der **Teylerschen Stiftung** und die Mitglieder der **Teylerschen Theologischen Gesellschaft** haben in ihrer Sitzung vom 10. Oktober 1884 ihr Urteil abgegeben über die einzige bei ihnen eingegangene Abhandlung zur Beantwortung der Preisfrage nach einem „Lebens- und Charakterbild Dirk Volkertszoon Coornherts als einem Beitrag zur Geschichte der Christlichen Kirche und des Christlichen Lebens in den Niederlanden".

Das Urteil über diese Arbeit war einstimmig ungünstig.

Nachdem eine diesfällige Arbeit nicht prämirt werden konnte, wiederholt die Gesellschaft, die eine gründliche Bearbeitung dieses Gegenstandes sehr schätzt, nicht bloss die Aufgabe, sondern dehnt den Termin zur Einsendung der Abhandlung auch noch auf zwei Jahre aus, und hofft so vor dem 1. Januar 1887 eine solche zu bekommen über:

Nachdem eine ausführliche Biographie der Schriften Coornherts, mit Andeutung der Büchersammlungen wo diese vorhanden sind, neulich in der „Bibliotheca Belgica" gegeben ist, verlangt die Gesellschaft als Beitrag zur Geschichte der Christlichen Kirche und des Christlichen Lebens in den Niederlanden ein Lebens- und Charakterbild Dirk Volkertszoon Coornherts.

Als neue Preisfrage, vor dem 1. Januar 1886 zu beantworten, wird angeboten:

Eine Geschichte der Christlichen Gemeinden in Klein-Asien bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts.

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von f. 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten, mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da unvollständige zur Preisbewerbung nicht zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so dass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder

Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer **P. Teyler van der Hulst**, te Haarlem.

Anm. d. Red. Die Urteile über die von beiden Gesellschaften zurückgewiesenen und nun neu ausgeschriebenen Arbeiten konnten hier des Raumes wegen nicht aufgenommen werden, stehen aber, soweit bekannt gegeben, beim Unterzeichneten zur Verfügung.

F. Meili, Pfr.

Anhang.

Ostern-Texte.

Psl. 118, 22—24. I. Der Eckstein (Christus). a) Dieser ist Fundament, auf dem alles ruht; b) Bindeglied, das (2 Wände) zusammenhält; c) Wehrstein, mit dem jeder Vorbeifahrende rechnen muss. — II. Die Tat Gottes an ihm. a) Die nachhaltige Wirkung, die Gott ihm auf die Jüngerherzen gestattet; b) dass diese innere und geistige Wirkung ihnen äusserlich, bildlich und so verständlich wird; c) dass ihre Begeisterung für den „Auferstandenen" um sich greift, wie ein Feuerbrand. — III. Lobet den Herrn! a) Warum denn nicht, wenn Gott so offenkundig zu Christus steht? b) sich so hell in Christus offenbart? c) so wunderbar die Geschichte des Heils leitet und denen, die auf ihn harren, solche Kraft verleiht? — (G. Schönholzer, St. Gallen.)

Matth. 28, 1—5. Das heilige Grab in der Frühe des Ostermorgens. 1. Der heilige Leichnam liegt noch drin. (In vielen Herzen liegt Edles und Göttliches, das einst in ihnen lebte, tot und begraben — sie selber sind Gräber. Im Leben der Völker ist oft gestorben, getötet worden Freiheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Glaube). 2. Da kommt ein gewaltiges Erdbeben. (Erschütternde Ereignisse im Leben des Einzelnen; Gährungen im Völkerleben. Das sind Vorboten des Ostertages.). 3. Der Stein wird von des Grabes Türe gewälzt, und der Gekreuzigte steht auf. (Früher oder später kommt Gottes Geist und wälzt den Stein von den Gräbern, in denen Heiliges begraben liegt; ein neues Leben ersteht.) 4. Da erbeben die Hüter des Grabes; aber die den Herrn suchten, die werden getröstet. (Gedungene Wächter stehn vor jedem hl. Grabe: — die sind gerichtet und verscheucht, wenn der Ostertag kommt; aber die Kinder des Lichtes freuen sich über den Sieg der Wahrheit und des Reiches Gottes.) (K. M. Wirth, Romanshorn.)

Matth. 28, 1—15. Die Aufnahme der Osterbotschaft bei den Kindern unserer Zeit. 1. Das trauernde Herz vernimmt sie bald. (V. 8 und 9). Den trauernden Frauen löste die Osterbotschaft das Rätsel der dunkeln Gotteswege. Denen, die aus grosser Trübsal kommen, ebenfalls; keine andere Botschaft rettet sie aus dem Schiffbruche des Lebens.

2. Der grübelnde Verstand fasst sie schwer. Den Jünger dünkt's wie Märlein; erst in Galiläa (V. 10) sollen sie den Auferstandenen sehen. So heute; dem Verstand bleibt stets eine Frage übrig; aber wie alles, was einst in Galiläa geschehen, ein Rätsel bleibt, wenn Christus dem Tode verfallen ist, so das ganze Leben und Streben der Menschheit. Stärker als der Verstand reden die tiefsten Bedürfnisse der Menschenseele. 3. Die Feindschaft wider Gott widerspricht ihr immer. Die Hohenpriester (11—15) lassen kein Zeugnis gelten; denn sie wollen nicht glauben. Auch heute wird der Sinn, der keine Erlösung von Sünde begehrt, mit der Osterbotschaft immer fertig. (J. Hauri, Davos-Dörfli.)

Matth. 28, 6. Das Osterfest, das Fest des ewigen Lebens. 1. Es gewährt uns das ewige Leben in den Auferstandenen zu sehen. 2. Es erfüllt uns mit Sehnsucht nach jenem Leben. 3. Es stärkt unsere Hoffnung auf jenes Leben. (Dr. C. J. Calkoen, Münster.)

Mark. 16, 1—5. Wie Ostern uns Antwort gibt, wenn auch wir fragen: Wer wälzt uns den Stein von des Grabes Tür? 1. Den Stein schwerer Sorgen, unter dem unsers Lebens Mut und Kraft begraben liegt. 2. Den Stein vor dem Grabe, in welchem viel Wahrheit und Recht und göttliches Leben liegt. 3. Den Stein vor den Gräbern unsrer Geliebten und einst von unserm Grab. (K. M. Wirth, Romanshorn.)

Mark. 16, 1—6. Der Stein vor des Grabes Tür. I. Wer wälzt uns den Stein von des Grabes Tür? Welchen Stein? den Stein der Sorge, 1. auf dem Herzen (Armut, Krankheit, Kummer, innere Kämpfe, Schuld), 2. auf dem häuslichen Leben, 3. auf dem Leben der Kirche, 4. auf dem Leben des Volkes. — II. Wie der Auferstandene den Stein abwälzt a) durch sein Wort, seine Liebe, seine Kraft, sein Leben; b) aber nur unter der Bedingung, dass wir den Gekreuzigten suchen. — Suchet den Gekreuzigten und ihr findet den Auferstandenen! suchet an seinem Grab den Tod der Sünde, und ihr findet das Leben!

(E. Buss, Glarus.)

Mark. 16, 6. Was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? 1. Suchet ihn nicht in den Denkformen und Bräuchen der Vergangenheit, sondern im Geistesleben der Gegenwart. — 2. Suchet den christlichen Geist nicht in besondern Anstalten neben dem Leben, sondern im Leben. — 3. Suchet den Geist des Herrn nicht im engen Dasein des Einzelnen, setzt euere Hoffnung nicht auf eine abgeschlossene Partei, sondern lebt im Ganzen, vertraut darauf, dass gerade im Volksgeist und Volksgemüt Jesu Geist fortlebt. (C. W. Kambli, Horgen.)

Mark. 16, 1—7. Wer wälzt uns den Stein von des Grabes Tür? 1. Den Stein der Sünde. Wer wälzt ihn ab? so fragten die Jüngerinnen, so Juden und Heiden, so fragen wir. Gott antwortet am Ostermorgen: Christus tut's; denn sein Tod war der Sieg über die Sünde. 2. Den Stein der Sorge. Die ganze Welt quält sich mit Sorge und Not. Gott zeigt am Leben des Auferstandenen: Es geht durch Nacht zum Licht. 3. Den Stein von den Gräbern. Wir verfallen dem Tode mit

Recht. Aber Christus hat den Tod überwunden; er gibt ins Herz jedem, der an ihn glaubt, ein Leben, an welches der Tod kein Recht hat.

(J. Hauri, Davos-Dörfli.)

Mark. 16, 1—8. 1. Die Liebe liebet bis ins Grab. — 2. Aber das Grab nimmt der Liebe viel. — 3. Doch der Osterglaube gibt ihr mehr zurück, als das Grab ihr genommen.

(J. M. U. in A. b./H.)

Mark. 16, 1—8. Ostern ein Fest des Sieges über alle Gräber. Denn der Stein ist weggewälzt: 1. vom engen Grab des sterblichen Leibes: a) vom Grabe Jesu, b) vom Grab der Deinen, c) vom eignen Grab. — Auf den Gräbern leuchtet, sichtbar dem Auge des Glaubens, der Engel der Hoffnung, der nach oben weist. — 2. Vom weiten Grab des Lebensleids: a) des wechselnden Glücks; b) der trügerischen Liebe; c) der wankenden Kraft. — Christus lebt, lebt unter uns, „zieht uns voran" und verklärt das Leid im Glanze ewigen Lebens. — 3. Vom tiefen Grab der Herzensschwachheit: a) der Sünde um uns; b) der Sünde in uns; c) der kraftlosen Vorsätze. — Christus lebt — auch in uns und richtet auf zu neuem heiligem Wollen und Wandel.

(R. Wernly in Aarau.)

Luk. 24, 5 u. 6. Suchet den Lebendigen nicht bei den Toten! I. Suchet euer Heil nicht im toten Buchstaben, sondern im lebendigen Geiste des Auferstandenen. (Die Jünger finden den Lebendigen nicht im toten Schriftbuchstaben, sondern im Geiste, in welchem er unter ihnen gewirkt. So auch wir). — II. Suchet euer Heil nicht in toten Götzen, sondern bei dem lebendigen Gott. (Die Jünger finden den Lebendigen nicht in irdischer Herrlichkeit, sondern bei dem lebendigen Gott. So auch wir.) (H. J. Andres, Zofingen.)

Luk. 24, 25 und 26. Der unauflösliche Zusammenhang zwischen Charfreitag und Ostern. 1. Jedem Ostertag geht ein Charfreitag voran. — 2. Aber auf jeden Charfreitag folgt auch ein Ostertag.

(Z. Wirth, Basel.)

Luk. 24, 13—36. Der Auferstandene und seine Jünger zu Emmaus. I. Jesus unser Lehrer, v. 19—21. So müssen die Jünger ihn kennen, bevor sie seine Auferstehung erfahren haben. — Als den Lehrer kennt ihn die heutige Welt, wo noch der Auferstehungsglaube fehlt. — Diese erste Stufe des Glaubens an Jesum als den Lehrer (Propheten) zu erreichen bleibt noch für uns Alle eine Aufgabe. — II. Jesus unser Freund, v. 29. (Bleibe bei uns.) Die persönliche Erfahrung der Jünger erzeugt in ihnen die Empfindungen der Trauer und des brennenden Herzens. — Unsere persönliche Erfahrung, unsere mannigfachen innern Erlebnisse ruft in uns der Bitte: bleibe bei uns. — Diese zweite Stufe des Glaubens an ihn als den Freund enthält Stärkung und Trost. — III. Jesus der in uns Auferstandene, v. 30—36. In den Jüngern geht vor, was das Abendmahl symbolisch darstellt: Jesus wird in ihnen lebendig. — Sein Geist, in uns lebendig geworden, ändert unsere Natur. — Das Christentum erreicht in

uns und in der Welt seine wahre Bedeutung durch die Wirkung Jesu als des in uns und in der Welt Auferstandenen.

(E. Müller, Reichenbach.)

Luk. 24, 13—35. Wach auf mein Herz zum Ostermorgen! (Geibel.) Bei einem Gang durch die Frühlingsnatur zum Gotteshaus kommen uns die rechten Ostergedanken. Der Gang der Jünger nach Emmaus als ein Bild des Weges, der uns zur Osterfreude führt. I. Sie fühlen ihr Leid ganz durch, klagen es und suchen Trost. 1) sie fühlen den Schmerz des Verlustes und der Trennung. Sie können und wollen Jesus nicht vergessen. Halten wir die Leiden der Liebe heilig, bleiben wir dem Heimweh nach den lieben Toten treu. 2) Sie klagen ihr Leid, zuerst einer dem andern, dann dem Fremdling, der ihren kummerbeladenen Herzen Trost bringt, indem er die Klage hervorlockt und ihr willig zuhört. Wagen wir's, auch unser Leid zu klagen. II. Trost finden sie, indem sie Zuflucht nehmen zu grossen heiligen Gedanken. 1) Zu heiligen Rückerinnerungen an ihr Zusammenleben mit Jesus, sein prophetisches Wirken in Wort und Tat vor Gott und allem Volke. Rückerinnerung ans Elternhaus, an die Schule, an den Religionsunterricht, an die Stunden jugendlicher Begeisterung im Freundeskreis und der Andacht in kirchlicher Gemeinschaft. 2) Forschen in den Schriften und ihrer Verheissung. Erinnerung an die Stellen vom leidenden Knecht Gottes. Nun erst, wenn sie mit heils- und trostbedürftigem Herzen kommen, gewinnen sie das rechte Verständnis. Forschen wir im Alten und Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und der Weltgeschichte. Verschmähen wir nicht den Trost eines ernsten und heiligen Buchs. Dabei beginnt unser Herz zu brennen. — III. Der volle Trost wird ihnen zu Teil 1) durch den innigen Anschluss an Jesus, den sie bitten: „Herr, bleibe bei uns“. So wollen auch wir von Jesus, ob er uns auch noch ein Fremdling scheinen sollte, nicht lassen. 2) Durch das Durchdringen zum vollen Verständnis, zum eignen innern Erleben: es ist der Herr, der sie tröstet, der bleibende, geistige Gemeinschaft mit ihnen angeknüpft hat. Sollte nicht auch in unsern Herzen beim Abendmahl diese Gewissheit zum Durchbruch kommen. — IV. Die Osterfreude wird vollendet durchs Eintreten in den Wirkungskreis des Gekreuzigten. 1) Sie kehren um nach Jerusalem, um den Apostelberuf, den sie aufzugeben im Begriffe standen, mit Begeisterung wieder aufzunehmen. Auch wir finden in christlicher Erfassung und Übung unsers Lebensberufs den Schatz des Gottesreiches. 2) Sie treten wieder ein in die Gemeinschaft mit den andern Jüngern und richten sich gegenseitig auf an ihren Glaubenserfahrungen. Verharren auch wir in der kirchlichen Gemeinschaft, wo immer wieder der Geist des Herrn lebendig uns entgegenweht. — Dann tritt Jesus auch vor uns mit dem Worte: Ich bin ewig dein, Friede sei mit dir!

(C. W. Kambli, Horgen.)

Luk. 24, 13—35. Jesu Erscheinung an die Emmausjünger, ein Spiegel christlicher Osterfreude: 1. Zuerst sehen wir die Freude traurig entbehrt; 2. sodann weislich vorbereitet; 3. endlich überraschend geschenkt.

(Dr. C. J. Calkoen, Münster.)

Joh. 2, 19. Die Auferstehung Christi ein Tempelbau. 1. Des Tempels Fundament: Der Glaube, der in der Liebe tätig ist. 2. Die Kraft, durch die er zusammengehalten wird: „wo ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wo ein Glied herrlich gehalten wird etc. 3. Des Tempels Auf- und Ausbau: a) inwiefern er vollendet ist: Persönlichkeit Christi; b) inwiefern er noch nicht vollendet ist: Entwicklung der Gemeinde. Es komme dein Reich. (L. Herold, Chur.)

Joh. 11, 21—26. 1. Inwiefern in Jesu ein ewiges Ostern ist. — 2. Wie verhält sich dies ewige Ostern zu seinem und unserm Leben und Sterben? — 3. Wie kommt man schon hienieden zum Glauben an dies ewige Ostern? (J. M. U. in A. b./H.)

Joh. 11, 25 u. 26. Osterfreude und Ostersegen. I. Die Osterfreude der Jünger. (Weil Christus sich ihnen als die Auferstehung und das Leben offenbart.) — II. Der Ostersegen der Jünger. (Ein Leben in dem Glauben, der den Tod überwindet.) — III. Unsre Osterfreude (Weil Christus auch unser Leben ist.) — IV. Unser Ostersegen. (Ein Leben im Glauben.) (H. J. Andres, Zofingen.)

Joh. 14, 19. Der Ostergruss: Ich lebe und ihr sollt auch leben. I. Ich lebe, das heisst: Ich habe ein unvergängliches Leben. Dieser Ruf wiederholt sich seit dem ersten Auferstehungsmorgen durch die ganze christliche Geschichte in der Zeit der Verfolgung, in den Tagen der Reformation, endlich heute noch, wo wir Beweise lebendigen Christentums wahrnehmen, gegenüber allen Feinden, die das Christentum tot sagen. — II. Und ihr sollt auch leben, das heisst, dasselbe höhere Geistesleben in euch tragen und dadurch immer wieder aufleben aus den Sorgen dieser Zeit, aus der Sünde und ihrer Schuld, aus dem Tod und seinem Schmerz. (R. Grubenmann, Chur.)

Joh. 16, 19—20. Die grosse Osterbotschaft: Eure Traurigkeit soll in Freude verwandelt werden: I. Die Trauer und Freude am ersten Ostermorgen. a) Die Jünger vor dem Auferstehungstag. b) Der Ostertag mit seinem Jammer und Jubel. c) Die Jünger nach dem Ostertag. — II. Die Trauer und Freude im Christenleben. a) Sünde und Schuld — Erlösungsfreude. b) Trübsal, innere und äussere — fröhliche Geduld und Mut; c) Trennung, Tod und Grab — Hoffnung, ewiges Leben. — III. Die Trauer und Freude im Fortgang des Gottesreichs auf Erden. a) Verfolgungszeit — Ausbreitung. b) Reformationszeit — Vertiefung. c) Kampf, Zerrissenheit der Gegenwart — Klärung und Sichtung. Gottes Sachen sind in Gottes Händen. Was aus Gott ist, kann niemals untergehn! (R. Wernly in Aarau.)

Joh. 20, 11—18. Der Oster-Trost und der Oster-Auftrag. 1. Der Oster-Trost: was weinst du und wen suchest du? (für die, welche Leid tragen über ihre Sünden: sie sind gesühnt; — für die, so da fürchten, man habe ihnen den Herrn weggenommen: sieh, er lebt und wirkt auch heute; — für die, welche an dem offenen Grabe eines Angehörigen weinen; Christ ist erstanden und der Erstling geworden derer, die da schlafen u. s. w.)

2. Der Oster-Auftrag: gehe hin und verkündige es meinen Brüdern! (zunächst die Warnung: „rühre mich nicht an", aufwärts die Herzen, nicht an der Erde klebend, dann der Auftrag: gehe hin u. s. w., also tätig zu sein zur Verbreitung der ihr gewordenen frohen Kunde — so auch wir sollen den Ostertrost nicht bloss in uns verschliessen, sondern auch Andern zugänglich machen — das namentlich auch eine heilige Aufgabe der Frauen, Mütter, Gattinnen u. s. w.) (Dr. Rüetschi, Bern.)

Joh. 20, 19—22. Der Friedensgruss des Auferstandenen. 1. Wem gilt er? (seinen Jüngern, nicht den Gegnern — auch uns, wenn . . . .) 2. Was bringt er uns? (seinen Frieden, nicht blosse Grussformel, sondern den rechten Gottesfrieden 14, 27, — daher „wurden die Jünger froh" — so auch wir, wenn der Vergebung und Gnade gewiss geworden . . . wir erfahren in unserm Innersten, dass er lebt und uns den Frieden bringt.) 3. Wozu verpflichtet er uns? (V. 21 „. . so sende ich euch!" Den Frieden weiter zu tragen und dem Herrn die Welt zu erobern — „nehmt hin den heiligen Geist". Er selbst rüstet sie aus mit den nötigen Kräften zum grossen Werke; sie haben's getan — und wie? Wir sollen auch seine Friedensboten sein in dem Streit der Welt u. s. w. Vide auch das Abendmahl.) (Dr. Rüetschi, Bern.)

Joh. 20, 29. Die verschiedenen Stufen des Glaubens an den Auferstandenen. 1. Tasten, Thomas — die sinnlich Gläubigen. 2. Sehen, die Jünger — der Glaube aus historischen Gründen. 3. Hören, Maria — der Gefühlsglaube. 4. Erkennen, Petrus und der andere Jünger am leeren Grabe — der Glaube aus den geschichtlichen Wirkungen Christi. 5. glauben, wie Jesus verlangt — der Glaube, der nicht zu sehen begehrt, der Geistesglaube. (R. Steck, Bern.)

Joh. 20, 29. Ein Wort Jesu bei seiner Erscheinung an Thomas: 1. Was haben wir hier durch Glauben zu verstehen? 2. Wer sind diejenigen, die sehen, ohne zu glauben? 3. Warum spricht der Herr diese Letzten selig? (Dr. C. J. Calkoen, Münster.)

1. Kor. 15, 3—8. Wie Gott die Seinen aus der Angst des Todes führt. 1. Christus ist gestorben nach der Schrift — Die göttliche Leitung auch im Tode der Menschen. 2. Er ist auferstanden nach der Schrift — der göttliche Geist erweckt das Ewige in uns aus dem Tode. 3. Er ist den Jüngern erschienen — so macht ihn Gott auch uns sichtbar in seinen Wirkungen in der Menschheit und im Herzen. (R. Steck, Bern.)

I. Kor. 15, 14. Der Auferstehungsglaube. I. Der Auferstehungsglaube gründet sich auf die Natur des Menschen. Jesus zeigt in der Menschennatur das Ewige. - Wir selbst empfinden die geistigen Güter als unvergängliche. - II. Der Auferstehungsglaube gründet sich auf das Wesen Gottes. Jesus zeigt uns Gott als den im Menschenherzen Lebendigen, verwandt mit dem, was in uns unsterblich ist. - Wir selbst empfinden die Unzertrennlichkeit der Menschenseele vom Wesen Gottes.

— III. Der Auferstehungsglaube gründet sich auf die Person Jesu Christi. In seiner Person erkennen wir diesen Glauben nicht als eine blosse philosophische Doktrin, sondern als weltüberwindende Kraft. Das Werk Jesu, heute noch lebendig wirksam, ist Beweis der Auferstehung.

(E. Müller, Reichenbach.)

I. Kor. 15, 26. „Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod". I. Inhalt dieser grossen Oster-Verheissung: Der Tod soll nach ihr nicht etwa nur aufgeschoben, sondern aufgehoben werden in einem höheren Leben. 2. Grund dieser Verheissung: In dieser Zuversicht macht uns nicht menschliches Wissen, sondern eben der auferstandene Christus fest. 3. Segen der Verheissung: Sie befreit uns aus der Knechtschaft der Losung: „Lasset uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot"; tröstet uns am Grabe unsrer Lieben und entnimmt uns der lähmenden Todesfurcht.

(H. Baumgartner, Brienz.)

I. Kor. 15, 57. Das Osterfest feiert den Sieg: 1. Der Wahrheit über die Lüge. — Das Evangelium wurde mit den verwerflichsten Mitteln bekämpft durch die Anhänger des Gesetzes. — 2. Der Liebe über die Selbstsucht. — Die rettende Liebe Jesu, von den engherzigen Pharisäern u. A. nicht verstanden, sondern oft getadelt, begeisterte die Jünger. — 3. Des Geistes über die Welt. — Die Welt vergeht, — der Geist lebt fort. Dieses Sieges gewiss, war der Herr gestorben. Die Geschichte bestätigt sein fortwährendes Auferstehen.

(E. L. in Th.)

2. Kor. 4, 16. Wie alle im Osterfest liegenden Beziehungen auf die Erneuerung des inwendigen Menschen hinweisen. 1. Die natürlichen Beziehungen: Die stets verwesende und sich erneuernde Natur „ob auch der äussere Mensch verwese, erneuert sich der inwendige von Tag zu Tag. 2. Die geschichtliche Beziehung: Das jüdische Osterfest. Hinweis auf a) Volksbefreiung und b) Volkserziehung. Das christliche Osterfest: Die Besiegelung unserer heiligsten Güter. 3. Die gemütlichen Beziehungen: Trost in jedweder Anfechtung. Ermunterung zum Ausharren.

(L. Herold, Chur.)

II. Kor. 4, 16—18. Osterhoffnung, I. Welches ist die rechte Osterhoffnung? — Die gewöhnlichen Hoffnungen, die Hoffnung des künftigen Lebens, vor allem aber die Hoffnung auf die Erneuerung des inwendigen Menschen. — II. Welches ist der Weg ihrer Erfüllung? — Die Trübsal, in welcher wir lernen schauen auf das Unsichtbare; Nachweis an der ersten Christengemeinde und im Leben der einzelnen Christen.

(R. Grubenmann, Chur.)

Col. 3, 1. Allgemeine Auferstehung. I. Wie die Natur Auferstehung hält aus dem Grab des Winters zum neuen Leben des Frühlings. II. Wie Christus Auferstehung hält aus dem leiblichen Tod zum geistigen Leben, in seinen Jüngern, in der antiken Menschheit, in der Reformation, in unsern Tagen, in jedem Einzelnen. — III. Wie wir mit ihm

Auferstehung halten sollen: die von Sorgen Gebeugten, (denn er wälzt den Stein ab); die an den Gräbern Weinenden, (denn er verbürgt uns die Auferstehung der Heimgegangenen); die Schuldbeladenen, (denn er erweckt zu neuem Leben); die Kirche, das Vaterland.
(E. Buss, Glarus.)

II. Tim. 1, 10. So gross die Macht des Todes ist, das Leben ist stärker als der Tod. Das sehen wir heute verwirklicht: 1. Um uns her in Natur, Geschichte, Menschenleben. 2. In uns selbst, durch die Wirkungen Christi in Trost der Trauernden, sittlicher Belebung der Schwachen, religiöser Freudigkeit der Kämpfenden.

II. Tim. 1, 10. Ostern, das Fest des Lebens. I. Was ist Leben? Das Leben der Natur, das Leben im gewöhnlichen Sinn des Wortes als natürliches Menschenleben; aber diese beiden sind hinfällig, und wahres Leben ist erst das höhere Geistesleben des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung. II. Wie erlangen wir das wahre Leben? Wenn wir mit Christus sterben und mit ihm auferstehen. (R. Grubenmann, Chur.)

I. Petr. 1, 3 u. 4. Die wahre Osterfeier und das wahre Osterleben. I. Die wahre Osterfeier eine Dankesfeier für die Auferstehung Jesu Christi. — Was kein Auge gesehen etc. Lauter Überraschung, Unerwartetes, Unverhofftes in den Heilstatsachen. Auch was Menschen böse gemacht, wendet Gott zum Guten. Wo die Sünde gross, da Gottes Gnade noch viel grösser. Dafür Gott allein die Ehre! — II. Das wahre Osterleben: Ein Leben der Wiedergeburt, ein Gnadenleben (durch die Kraft der Gnade von Anfang bis ans Ende), ein Hoffnungsleben. (J. M. U. in A. b./H.)

I. Joh. 5, 4. Die christliche Wahrheit siegt über alle feindlichen Mächte. Nachgewiesen: 1. an Jesu Auferstehung; 2. an der Geschichte, wo das Christentum dreimal (Christenverfolgungen, Reformation, neue Weltanschauung im 18. Jahrhundert) entscheidende Krisen siegreich überwunden; 3. an der Gegenwart. (J. M. in St. G.)

Offenb. 1, 17 u. 18. Fürchtet euch nicht, ich weiss, ihr suchet Jesum den Gekreuzigten, er ist nicht hier, er ist auferstanden. Ich war tot und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und des Totenreiches. I. Als Bekenntnis Jesu. 1) Ich war tot. Nicht nur leiblich, sein Geist war auch eine Zeit lang in den Herzen der Seinigen erstorben; 2) und siehe ich bin lebendig in alle Ewigkeit. In den Herzen der Gläubigen ist der Herr siegreich auferstanden. In den Jüngern, in den ersten Christengemeinden, in den Reformatoren, in der Gemeinde der Gläubigen und der Liebenden zu jeder Zeit. 3) Ich habe die Schlüssel des Todes und des Totenreiches. Jesus erweckt in unserm Herzen ein sittlich-religiöses Leben, dem der Tod des Leibes nichts anhaben kann. Er hat dem Tode seine Schrecken, dem Totenreiche seine Macht genommen. Sein Geist erweckt uns im Herzen unsre lieben Toten, dass sie mit ihrem Geiste lebendig bei uns bleiben

alle Tage bis ans Ende. — II. Als unser eigenes Bekenntnis 1) Wir waren tot. Das üppige, sinnliche Leben des Weltmenschen, das rastlose Rennen und Jagen der berechnenden Gedanken, der List, der Weltklugheit, der Geldgier, des Ehrgeizes, der Herrschsucht erkennen wir als geistigen Tod; 2) angeweht vom Hauche des Auferstandenen sind wir lebendig in alle Ewigkeit. Das neue Leben, das in der Heiligung seine Aufgabe und in der Gemeinschaft mit Gott sein Ziel findet, weckt neue Lebenskräfte, die höchsten, unvergänglichen in uns. 3) Wir haben die Schlüssel des Todes und des Totenreiches. Wir weihen das träge, tote, selbstsüchtige Alltagstreiben zu einem frischen, freien, fröhlichen, von Liebe beseelten Geistesleben. Die Arbeit wird aus einer Last zur Lust; die Kunst und Wissenschaft aus einem toten glänzenden Schein und kalter Gelehrsamkeit zur Weihe des Gemüts und zur Herzens-Erfahrung und Lebenswahrheit. Der äussere Verkehr mit seiner heuchlerischen Höflichkeit wird zur innern Seelengemeinschaft. Das Totenreich des bürgerlichen, politischen und sozialen Lebens, von dem jetzt der Blut- und Leichengeruch des Hasses, des Neides und des Krieges ausströmt, wird zu einem Reich des Friedens, der Freiheit, der rettenden, wetteifernden Liebe. In der Kirche erwecken wir aus dem Grab des Schriftbuchstabens, aus der Lehr' erstarrter Haft den freimachenden Geist Jesu als den Geist der Wahrheit und der Liebe. Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben durch unsern Herrn Jesus Christus. (C. W. Kambli, Horgen.)

Offbg. II. 10 Schluss. So will ich dir die Krone des Lebens geben. (Vgl. Charfreitagspredigt über den gleichen Text.) Die Lebenskrone. I. Dass und wie Gott dieselbe unserm Erlöser gegeben hat: a) In seinen Seligkeiten während des irdischen Lebens; b) im Auferstehungsjubel seiner Jünger; c) in dem Siegesgang seines Evangeliums. — II. Dass und wie Gott dieselbe uns geben will: a) Im Segen, der auf unsrer Heiligungsarbeit an uns selber ruht; b) in der Freude, die uns aus der Liebesarbeit an Andern erwächst; c) in der frohen, unser ganzes Wesen verklärenden Zuversicht: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn, darum etc.

(G. Schönholzer, St. Gallen.)

Offbg. 10, 5 u. 6. Die Ewigkeit. Nehmen wir aus der Erinnerung des Engels eine Anleitung zur Betrachtung der vier nachfolgenden Einzelheiten: 1. Es gibt ein Leben der Ewigkeit. 2. In jenem Leben besteht eine Schicksalsverschiedenheit. 3. Diese Verschiedenheit bereitet sich im Leben der Zeit vor. 4. Wir nahen uns der Stunde der Entscheidung.

(Dr. C. J. Calkoen, Münster.)

Rede gehalten am

Jubelfest der fünfzigjährigen akademischen Wirksamkeit von Professor Dr. Alexander Schweizer,

am 29. Oktober 1884 in der Aula der Hochschule in Zürich,
von Prof. Dr. H. Kesselring, d. Z. Dekan der theologischen Fakultät.[1])

Wiederum feiern wir heute ein fünfzigjähriges Jubelfest, wie vor einem Jahre. Aber für unsre Hochschule hoffen wir getrost, dass sie, ihren ältern Schwestern gleich, in abermals und abermals fünfzig Jahren in immer neu verjüngter Lebenskraft ihr Fest wieder begehen werde. Wie selten hingegen wird einem akademischen Lehrer ein Fest wie das heutige zu Teil! Denn das Leben des Menschen ist tausend Wechselfällen unterworfen und hat seine kurz bemessene Zeit. Nur Wenigen wird es vergönnt, auf fünfzig Jahre eines gesegneten Wirkens zurückschauen zu können. Noch Wenigere dürfen ein Wirken von solcher Dauer in einheitlicher Stetigkeit üben auf dem festen Boden der angestammten Heimat, und von diesem bleibenden Mittelpunkt aus dessen Segensfrüchte in den weitesten Kreisen dankbar aufgenommen sehen. Und die Allerwenigsten können eines solchen Wirkens sich freuen noch mitten in reicher Tätigkeit stehend, in ungeschwächter Kraft des Geistes und Gemütes, nur innerlich bereichert und vertieft durch die Arbeit und Erfahrung der Jahre.

So umfassend ist das gesegnete Wirken des hochverdienten, hochverehrten Seniors unsrer Hochschule, dass die Feier, welche zunächst unsre Hochschule zu veranstalten gedachte, nicht auf ihren engern Kreis beschränkt bleiben konnte. Man nimmt an derselben Teil, so weit es eine theologische Wissenschaft gibt. Von allen schweizerischen theologischen Fakultäten, von den Fakultäten in Berlin, Breslau, Giessen, Göttingen, Heidelberg, Kiel, Marburg, Strassburg, Tübingen,[2]) Leiden, Paris, von dem Consistorium der evangelischen Kirche in Hâvre, von theologischen Vereinen in Württemberg, in Strassburg in Bremen, Hamburg und Osnabrück sind Kundgebungen der herzlichsten Verehrung, der innigsten Teilnahme an dieser Feier

[1]) Obwohl etwas verspätet, wird auf geäusserten Wunsch hin diese Rede zum Andenken an das schöne Fest hier zum Abdruck gebracht. — [2]) Auch die Fakultät in Bonn hatte eine Adresse beschlossen, sie wurde aber von dem Dekan nicht ausgefertigt. K.

eingetroffen. Und weit über den Kreis der Fachgenossen hinaus nimmt Hochachtung, Dank, Segenswunsch an diesem Jubelfeste Teil; das zeigt diese gedrängte Festversammlung, das will in ihr laut werden in überreicher Fülle, das lebt still und unausgesprochen in tausend Herzen.

Nur ein kurzes Wort ist mir vergönnt, um hinzuweisen auf die Verdienste des Mannes, den wir feiern. Auch die eingehendste Rede vermöchte es nicht, dieselben in ihrer Mannigfaltigkeit und weittragenden Bedeutung erschöpfend darzustellen. Nun aber soll gerade die Mannigfaltigkeit der Begrüssungsworte am heutigen Feste wenigstens eine Ahnung davon erwecken. Eine eingehende Gesamtdarstellung dieses Wirkens ist ja auch darum nicht am Platz, weil dasselbe ein fortgehendes ist und immer neue Gaben uns darreicht. Es befällt ferner den Redenden eine natürliche Scheu, vor demjenigen, der in der Tiefe seines Selbstbewusstseins die innern Zusammenhänge, die tiefsten Gründe, die letzten Ziele seines Wirkens unvergleichlich besser überschaut, einlässlich über dieses zu handeln. Es erfasst ihn auch die Furcht, es möchte Fernerstehenden sein Wort mehr als ein Wort schmeichelnder Erhebung, denn als ein solches schlichter Wahrhaftigkeit erscheinen. Sagen wir darum lieber in kurzem Dankeswort, was uns als Bestes und Grösstes zuerst ins Bewusstsein tritt unter den Segnungen, die uns durch ihn geworden. Und sprechen wir es gleich anfangs aus, so wie wir es von ihm selbst gelehrt worden sind, dass, wenn wir ihn ehren und wenn wir ihm danken, Ehre und Dank in letzter Beziehung nicht ihm gelten sollen, sondern dem ewigen Quell alles Guten, der ihn reich gesegnet hat im innern und äussern Leben, und ihn gewürdigt, ein Vermittler seines Segens zu sein für Viele.

Als Alexander Schweizer heute vor fünfzig Jahren seine Antrittsrede als akademischer Lehrer hielt, ein junger Mann von 26 Jahren, war er in seiner Heimat, in grossen Mittelpunkten des geistigen Lebens Deutschlands, in der theologischen Wissenschaft bereits nicht mehr ein Unbekannter, sondern dankbare Liebe, freudiges Vertrauen, reiche Hoffnungen umgaben ihn. 1832 hatte er als einer der tüchtigsten Schüler der altehrwürdigen theologischen Schule des Carolinum in Zürich und bereits ordinirter Geistlicher die Heimat verlassen, um in Berlin, dem glänzenden Mittelpunkt des damaligen wissenschaftlichen Lebens in Deutschland, seine wissenschaftliche Bildung zu vollenden. Vor Allen fesselte ihn Schleiermacher mit

seiner herrlichen Verbindung schärfsten Forschergeistes und tiefster Religiosität. Schon im gleichen Jahr 1832 finden wir ihn als theologischen Schriftsteller in einer Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, der Frucht, wie er selbst sagt, „eines Jahre langen Ringens, aus dem Schwanken zwischen diesen zwei Richtungen, deren gegenseitiger Kampf damals seit lange die theologische Wissenschaft beherrschte, zur Einheit des religiösen Strebens zu gelangen". Die kleine Schrift ist gleich bemerkenswert durch strengen Geist ächt wissenschaftlicher Forschung, wie durch wahrhaft evangelische Milde und Gerechtigkeit. Die beiden Richtungen werden in ihrem innersten Wesen erfasst, emporgehoben über die zufälligen Mängel ihrer damaligen Verwirklichung und erkannt als die innerlich notwendigen, im Gesamtleben der Kirche woltätig sich ergänzenden Auffassungsformen der Einen evangelischen Wahrheit. Gewidmet ist die Schrift dem Erziehungsrat, dem Kirchenrat und dem Stadtrat von Zürich, im Dank für erwiesene Förderung seiner Studien, und in der Hoffnung, dass ihm einst beschieden sein möge, „in wolgeordnetem, wenn auch eingeschränktem Wirkungskreis ein Geringes zu leisten für das Vaterland, und durch ein ganzes Leben besser als durch diese ersten Versuche seine Dankbarkeit an den Tag zu legen".

Von 1833 bis zum Herbst 1834 war Schweizer Hilfsprediger an der reformirten Gemeinde in Leipzig, die heute nach fünfzig Jahren noch in Liebe seiner gedenkt. Als Frucht seines dortigen Wirkens erschien um die Zeit seines Auftretens an unsrer Hochschule ein Band tief durchgearbeiteter Predigten für denkende Verehrer Jesu, deren letzte, die Abschiedspredigt, mit der Bitte an seine Zuhörer schliesst, dass „die Wünsche, die unter ihnen für ihn selbst mögen gehegt werden, dahin zusammenstimmen, dass er immer mehr werden möge das Beste, was er werden könne, ein tüchtiges Werkzeug in Gottes Hand, das Evangelium sich selbst und Andern immer teurer zu machen". Neben der Predigtwirksamkeit ging eifriges wissenschaftliches Studium einher, auch über den Kreis der theologischen Wissenschaft hinaus, und aus diesem Studium gestaltete sich neue literarische Tätigkeit. Seinem 1834 dahingeschiedenen Lehrer hat er in der Schrift über Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger ein herrliches Denkmal gesetzt, vor Allem hervorhebend dessen versöhnende Wirksamkeit, dessen Verbindung von tiefem christlich-religiösem Gehalt und klarem wissen-

schaftlichem Denken. Und noch höher greifend hat er im selben Jahr eine Abhandlung über die Dignität des Religionsstifters veröffentlicht, welche, ein Jahr vor Strauss' Leben Jesu erschienen, doch ein wesentlichstes Korrektiv dieses tief einschneidenden Buches zum voraus klar und tief hervorhob, die hervorragende Bedeutung der schöpferischen Persönlichkeit überhaupt und insbesondere auf religiösem Gebiet im Gegensatz zur anonymen Zersplitterung der Idee in die Masse der Menschheit.

So bereits bewährt trat Schweizer auf das Katheder der zürcherischen Hochschule. Es ist nicht zu verwundern, dass er hier sofort die ungeteilteste Anerkennung fand. Zwei ergraute Lehrer der Theologie, Sal. Hess und Joh. Schulthess, übertrugen ihm fast von Anfang an ihre Fächer. Schon im folgenden Jahre wurde er zum ausserordentlichen, im Jahre 1840 zum ordentlichen Professor ernannt, und wenn das von 1844 bis 1871 bekleidete Pfarramt am Grossmünster ihm nach gesetzlicher Bestimmung unmöglich machte, während dieser Zeit die volle Verpflichtung einer ordentlichen Professur auf sich zu nehmen, so trat er nach Niederlegung jenes Amtes ganz in diese ein. In den Jahren 1850 bis 1852 war er Rektor der Hochschule, und nur seine entschiedene Ablehnung vereitelte den dringenden Wunsch seiner Kollegen an derselben, ihn auch für das Jahr des fünfzigjährigen Jubiläums an der Spitze der Anstalt zu sehen.

Mit der akademischen verband sich eine reiche literarische Wirksamkeit. Wie er 1835 das Lebenswerk seines grossen Lehrers, die Ethik, aus den hinterlassenen Papieren zum Abschluss gebracht und herausgegeben hatte, so hat er fortwährend diese philosophische Disziplin an der Hochschule vorgetragen, und deren Entwicklungsgang bis in die Gegenwart mit tiefgehendem Verständnis verfolgt. Ein eindringendes kritisches Studium widmete er z. B. dem neuerlich so anspruchsvoll auftretenden Pessimismus, und ebenso den in unsrer Zeit so drohend in den Vordergrund tretenden sozialen Fragen, deren Lösung nach seiner Überzeugung vor Allem auf ethischem Wege zu finden ist.

In der Theologie selbst ist, abgesehen von der alttestamentlichen Wissenschaft, kein Hauptteil, den er nicht in Vorlesungen und wissenschaftlichen Veröffentlichungen bedeutsam gefördert hätte. So beteiligte er sich wiederholt in erfolgreicher Weise an der neutestamentlichen Forschung. Ganz besonders aber ist es die

systematische Theologie, welche er von ihrer geschichtlichen Gestaltung in der Reformationszeit aus in massgebendster Weise behandelte. Er ist der eigentliche wissenschaftliche Wiederentdecker des spezifischen Prinzips der reformirten Kirchenlehre und hat dieses in seinen berühmten Werken, die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, und die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche, sowie in zahlreichen Abhandlungen aufs klarste und tiefste in seiner Eigentümlichkeit dargelegt, und dabei zugleich stets den einträchtigen gemeinsamen Geist des Protestantismus und dessen gesunde Fortentwicklung im Geiste der Gegenwart kräftig gewahrt gegenüber jeder Tendenz zu Trennung und Verknöcherung. Die durchgereifte Frucht seiner Arbeiten auf diesem Gebiet, mit tiefem Verständnis und warmer Pietät wurzelnd in der biblischen und in der protestantischen, insbesondere der reformirten Lehrentwicklung, aber zugleich im Geiste evangelischer Wahrheit und Freiheit in Einklang gesetzt mit der wissenschaftlichen Erkenntnis unserer Zeit, ist seine 1877 in zweiter Auflage erschienene christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen, eines der bedeutendsten und massgebendsten theologischen Werke der Gegenwart. In gleicher Weise hat er in seinen Vorlesungen die christliche Sittenlehre auf Schleiermacherschen Grundlagen, stets weiter gebildet und in verschiedenen Abhandlungen sie insbesondere auch in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche dargestellt. Für die praktische Theologie ist er auf Grund von Schleiermachers Anregungen der eigentliche wissenschaftliche Organisator. Während der ganzen Zeit seines Lehramts hat er dieselbe in seinen Vorlesungen vertreten. Einzelne Teile, wie inmitten einer Zeit hervorragender Predigttätigkeit die Homiletik, und inmitten einer Zeit still und treu geübter gesegneter Seelsorge im engsten Kreise die Lehre von der Seelsorge hat er in Lehrbüchern behandelt, und keinen Teil ohne die fruchtbarsten Ausführungen in einzelnen Abhandlungen gelassen.

Neben seiner akademischen und literarischen Tätigkeit übte er, wie gesagt, auch eine hervorragende Tätigkeit im praktischen Kirchendienst. Schon 1834 trat er als Vikar am Grossmünster auf Zwinglis Kanzel, und nachher war er gegen dreissig Jahre lang Pfarrer an derselben Gemeinde. Viele sind unter uns, die seiner Predigten voll klarer Tiefe und ernster Weihe mit Dank und Erhebung sich erinnern.

Zugleich nahm er einen lebendigen und massgebenden Anteil an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten, besonders auf dem geistigen Gebiete. Kurze Zeit war er Mitglied des Erziehungsrates, 1836—1869 Mitglied des Kirchenrates, längere Zeit Mitglied des Kantonsrates, und auch nachher vielfach Berater der höchsten kantonalen und eidgenössischen Behörden in Dingen der Kirche und der Wissenschaft. Nie wirkte er in all diesen Dingen im Sinne einer Partei, sondern stets mit milder Weisheit zum Wohl des Ganzen.

Wie ist es möglich, fragen wir uns, dass unser Jubilar ein so vielseitiges Wirken in sich vereinigt hat? Die nächste Antwort ist der Hinweis auf seine hohe Begabung, seinen rastlosen Fleiss, sein treues Ausharren bei jeder ergriffenen Aufgabe, seine massvolle Beschränkung auf das wahrhaft Nötige. Aber die wahre Lösung liegt tiefer: sie liegt in seinem ächt wissenschaftlichen Geist, der die Dinge in jener Tiefe fasst, wo ihre Wurzeln sich einigen im ewigen Mittelpunkt aller Dinge, so liegt zugleich in jenem Geist ächt reformirter Frömmigkeit, den er selbst so tief uns gedeutet hat, im dankbaren Bewusstsein, Alles empfangen zu haben aus der Gnade des allbestimmenden Gottes, und eben darum berufen und verpflichtet zu sein zum dienenden Organ seines Willens. Da ist die Harmonie der freisten philosophischen Forschung mit der tiefsten religiösen Begeisterung; da setzt sich der in seinem Lebenskern begriffene Gedanke der Vergangenheit um in die harmonisch anknüpfende Weiterentwicklung; da bleibt die Lehrüberzeugung nicht müssig, sondern fragt nach den Wegen des Wirkens; da wird mit Gott die Erkenntnis des Weges zur mutigen treuen Lebenstat. Wie einst ein Zwingli, den unser Jubilar im Anfang dieses Jahres uns so herrlich geschildert hat, wie sein unvergesslicher Lehrer Schleiermacher hat auch er selbst Grosses geleistet als wissenschaftlicher Forscher und Lehrer, als Prediger des Evangeliums, als Mann des Wirkens im öffentlichen Leben. Keine dieser Tätigkeiten ist eine Hemmung, jede vielmehr die notwendige Ergänzung und Förderung der andern.

Ich muss enden. Zu Viele warten schon auf den Schluss meines Wortes, um auch ihrerseits ihren Dank und ihre Anerkennung darzubringen. Da sind die Behörden, denen der Jubilar einst sein Erstlingswerk widmete, und wollen heute ihm bezeugen, dass er durch fünfzig Jahre sein Gelübde des Dankes treu und reich gehalten hat.

Da sind die Vertreter der allgemeinen Wissenschaft, die Fachgenossen von den schweizerischen Hochschulen, die Schüler alter und neuer Zeit, die theologische Prüfungsbehörde, die Abgeordneten der kirchlichen Gemeinden, an denen er einst gewirkt hat, — sie alle wollen ihn heute grüssen.

Mir bleibt nur noch übrig, im Namen unsrer Hochschule Ihnen, hochverehrter Herr Jubilar, das Wort zuzurufen, das am Schlusse unsrer, soeben durch den Herrn Rektor Ihnen übergebenen Festadresse steht:

Seit fünfzig Jahren sind Sie fortwährend einer der Hauptträger des wissenschaftlichen Ansehens unsrer Hochschule gewesen. In bewundernswerter geistiger Kraft und Frische wirken Sie unter uns, ein erhebendes Vorbild jener ewigen Jugend, die aus der Hingabe des Geistes an das, was ewig ist, quillt. Möge uns vergönnt sein, noch lange Ihrer gesegneten Mitarbeit an der Hochschule und in der Wissenschaft uns zu erfreuen! Ihr Name und Ihre Lebensleistung bleibt in der Geschichte beider unvergesslich.

Die praktische Theologie
nach
Alexander Schweizer.[1])

Von Friedr. Meili, Pfarrer in Wiedikon-Zürich.

Die theologische Fakultät Berlin führt anlässlich des Dozentenjubiläums von Hrn. Prof. Dr. theol. et phil. Alex. Schweizer in der Begrüssung an den Jubilaren u. A. die Stelle an: „Wenn sonst nicht selten zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis Gleichgültigkeit von der einen und Misstrauen von der andern Seite eine unheilbare Kluft zu errichten drohen, so haben Sie durch Ihre langjährige kirchliche Wirksamkeit an der durch Zwingli geweihten Stätte, sowie durch Ihre Schriften über Homiletik und Seelsorge den glänzenden Beweis für die Wahrheit und Durchführbarkeit des

[1] Wir verweisen zur Vergleichung auf die 1. Abhandlung über Schweizer im I. Jahrg. dieser Zeitschrift, S. 279 ff., zu welcher diese Arbeit die Ergänzung bilden soll.

Schleiermacherschen und reformatorischen Grundsatzes geliefert, dass alle wissenschaftliche Theologie der Kirche zu dienen und hinwiederum alle kirchliche Praxis an der theologischen Wissenschaft sich zu orientiren habe."

In der Tat hat Schleiermacher sämtliche theologische Disziplinen auf das Interesse an der christlichen Kirche hin vereinigt. Diejenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist, bilden nach ihm die christliche Theologie.[1]) Diese letztere bedarf als eine Summe von Kenntnissen, die das Zentrum nicht in sich selbst tragen, dieses Interesses am Christentum und dieser Beziehung auf die christliche Kirche; hinwiederum aber kann auch die Kirche nur durch Aneignung jener Kenntnisse zu einer zweckmässigen Tätigkeit gelangen.[2]) Das Ideal für einen Theologen wäre nach Schleiermacher, dass das religiöse Interesse und der wissenschaftliche Geist im höchsten Grad und im möglichsten Gleichgewicht für Theorie und Ausübung in derselben Person vereinigt wären.[3]) Es kann nicht entgehen, in welch' nahe Beziehung zu diesem Ideal Schweizer seine theologische Tätigkeit gebracht hat.

Indem aber nach obiger Theorie die theologischen Disziplinen in engen Zusammenhang gesetzt werden zur Kirchenleitung, müssen diejenigen unter ihnen bedeutsam hervortreten, welche sich möglichst direkte mit dieser Kirchenleitung befassen. Ist nun der Zweck der letztern „sowohl extensiv als intensiv[4]) zusammenhaltend und anbildend" zu wirken, wird die „Technik", zu welcher sich „das Wissen um diese Tätigkeit" fixirt, nämlich die praktische Theologie, notwendig die übrigen theologischen Disziplinen nicht nur abschliessen, sondern auch auf das Interesse hin sammeln, welches dieselbe zu theologischen stempelt. Es ändert daran nichts, dass die praktische Theologie die Ziele ihres Handelns nicht aus sich selbst entnimmt, sondern aus der historischen Theologie, welche die Kenntnis des zu leitenden Ganzen in dem jedesmaligen Zustand, sowie er Ergebnis der Vergangenheit ist, begreift, und von der philosophischen Theologie, welche sowohl das Wesen des Christentums, wodurch es eine eigentümliche Glaubensweise ist, zur Darstellung bringt, als auch die

[1]) Dr. Schleiermacher. Kurze Darstellung des theol. Studiums. 2. Aufl. Berlin 1830. — § 5. — [2]) a. a. O. §§ 1 u. 8. — [3]) a. a. O. § 9. — [4]) a. a. O. § 25.

Form der christlichen Gemeinschaft und zugleich die Art, wie beides sich wieder teilt und differenzirt.[1]) Tatsache bleibt ja doch, dass das theologisch-historische wie das philosophische Wissen um die christliche Kirche nur indirekte auf dieselbe wirken, wo die praktische Theologie, welche nun die von ihnen aufgestellten Ergebnisse unmittelbar in Frag und Antwort setzt zum Gedeihen der Kirche, direkte wirkt. Denn ist das Wissen um das kirchliche Handeln überhaupt, d. h. um das Handeln auf die Kirche, oder, was dasselbe ist, um die Kirchenleitung Theologie, so ist das Wissen um das unmittelbare kirchliche Handeln selbst praktische, um die mittelbaren Voraussetzungen desselben theoretische Theologie.

Wiewohl nun Schleiermacher in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" mehr in resümirender als ausführender Weise auf die praktische Theologie eingetreten, hat er ihr damit doch einen bleibenden Platz im Zusammenhang der theologischen Disziplinen angewiesen und manchen beachtenswerten Wink zum weitern Ausbau dieses Gebietes gegeben. Spätere Versuche, wenigstens in Enzyklopädieen die praktische Theologie wissenschaftlich einzureihen, blieben mehr noch wie vor Schleiermacher empirische Umschreibungen des geistlichen Berufes, oder doch in Rücksicht auf zwingende Ableitung und Einteilung unter den Anforderungen einer wissenschaftlichen Disziplin.

Nitzsch zuerst hat, von Schleiermacher ausgehend, 1831 in einem Programm: „Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam" eine wissenschaftliche Begründung und Einteilung der praktischen Theologie versucht.

Nitzsch definirt hiebei die praktische Theologie als Theorie der kirchlichen Tätigkeiten überhaupt. Diese zerfallen ihm in mehr fundamentale und mehr erhaltende. Die Predigt des Evangeliums, womit die Kirche beginnt, das gemeinsame Gebet zu Gott durch Christus, das bereits eine Kirche voraussetzt, die Unterweisung, die als Vorbereitung der Gemeinde jenen vorangehe, als erziehende Tätigkeit denselben aber nachfolge, bilden die mehr fundamentalen Tätigkeiten. Hieran reihen sich die mehr erhaltenden, zunächst die spezielle Seelsorge an den Kranken, die Besserung der Fehlenden etc., auch Idiotik genannt, sämtliche pädeutischen Charakters, ohne dass damit die kirchlichen Tätigkeiten zu Ende wären, wie die Sorge

[1]) a. a. O. §§ 26 u. 24.

für den gemeinschaftlichen Gottesdienst überhaupt, für die Armen, für die Vertretung der Kirche nach Aussen und anderer unter der Politica sacra zu befassender, auf Gesetzgebung, Administration und Konstitution bezüglicher Funktionen. Hieraus resultirt bei Nitzsch eine erstmalige Einteilung, nach Schweizers Zusammenstellung etwa wie folgt: [1])

I. Actiones fundamentales. 1. Didactica sacra (d. h. Homiletik und Katechetik). 2. Liturgica.

II. Actiones conservatrices. 1. Paedeutica sacra. 2. Politica sacra.

Damit ist das wissenschaftliche Inventar umschrieben, das Schweizer vorfand, als er im Jahr 1836 die akademische Rede, welche er beim Antritt der praktisch-theologischen Professur an der zürcherischen Hochschule gehalten, mit Erweiterungen versehen unter dem Titel: „Über Begriff und Einteilung der praktischen Theologie, veröffentlichte.

Der Verfasser kritisirt in dieser Schrift zunächst das Nitzsch'e Programm.[2]) Sein Haupteinteilungsgrund laufe auf eine Unterscheidung von Stiften und Erhalten hinaus, ein schiefer Einteilungsgrund, insofern die nämliche Tätigkeit, je nach den Umständen, unter denen sie wirkt, das eine oder andere von diesen beiden werden kann. Denn es sei doch auffallend, wenn nach Nitzsch Gesetzgebung, Administration und Konstitution nicht den fundamentalkonstitutiven, sondern mit der politica sacra ausschliesslich den erhaltenden Tätigkeiten müssen zugewiesen werden, oder wenn durch Zusammenstellung mit der politica sacra die Seelsorge oder Pädeutik vom eigentlichen Kirchendienst losgerissen wird, oder wenn durch das Ganze die Katechetik in eine schillernde Stellung kommt, und Ähnliches mehr.[3])

Schweizer stellt dieser Einteilungsweise eine eigene gegenüber, [4]) „die für ihn, seit er das genannte Programm zu Gesichte bekommen, nur noch mehr Befestigung gewonnen habe".

Er hält von vorneherein auch dafür, dass, soll sich die praktische Theologie zu einer Wissenschaft erheben, sie nicht mehr bloss eine Umschreibung bestehender praktischer Verhältnisse in ihrer

---

[1]) Über Begriff und Einteilung der praktischen Theologie. Leipzig 1836. [2]) a. a. O. S. 11. ff. — [3]) Über die Stellung, die Nitzsch der Katechetik einräumt, vergl. auch a. a. O. S. 48, und über die Auffassung der Homiletik mehr als didaktische Disziplin bei ebendemselben, vgl. S. 50. — [4]) a. a. O. S. 14.

zufälligen Beschaffenheit sein darf, sondern durch Zuhilfenahme der deduktiven Methode zur Idealität und Notwendigkeit in ihren Folgerungen erhoben werden müsse. Der Begriff der praktischen sei aus demjenigen der Theologie überhaupt zu folgern. Letztere setze sowol die „reine Richtung auf das Wissen als auch ein praktisches Interesse an der christlichen Kirche voraus". Um des blossen Wissens willen wäre einer noch kein Theologe; denn in einem solchen muss sich „das Wissen und der gewusste Glaube gegenseitig durchdringen". Sei aber dieses „Einanderdurchdringen von Wissen und Glauben" die Idee der Theologie als einer positiven Wissenschaft, so wird sie sich wieder besondern in ein Gebiet, wo das Wissen über die Glaubensinteressen dominirt, und ein anderes, wo die Glaubensinteressen sich unmittelbar geltend machen. Ersteres ist die theoretische, als historische und systematische, letzteres die praktische Theologie. Keinesfalls ist die Scheidung so zu verstehen, dass die erstere des Glaubens ermangeln dürfte, und die letztere je aufhören, eine Wissenschaft zu sein. Es sei aber die Kirche selbst, welche „als Gemeinschaft der zu einem Typus des Glaubens Verbundenen sich eine Theologie anbildet und diese als eine mehr gelehrte und eine mehr praktische besondert". Als überwiegend vom praktischen Interesse ausgehend, dürfe nun die letztere auch „Theorie der kirchlichen Tätigkeiten" genannt werden. Indem aber durch die religiöse Wechselwirkung der innerhalb der gleichen Gemeinschaft Stehenden ein Unterschied von mehr Empfangenden und mehr Mitteilenden naturgemäss sich herausbilde, erwachse der Gegensatz von Klerus und Laien. Und wiewohl urchristlich gleichsam das Ideal darin geschaut wird, dass alle Gläubigen allzumal ein priesterlich Volk sind, bleibe dieses Nebeneinandersein doch eine Art blossen Naturverhältnisses gegenüber dem organisirten und daher ethischen Unterschied von Klerus und Laien. So lasse sich, insofern alle ein priesterlich Geschlecht sein sollen, mit Nitzsch von einem clerus naturalis reden, gegenüber einem clerus positivus, als dem bestimmt geordneten. Die Kirche selbst aber sei es, die diesen Gegensatz herausbildet und sich derart zur ethischen Form erhebt.

Nicht sogleich mit der die Kirche ausbildenden Praxis habe sich auch die Theorie dieser Praxis gebildet. Dieselbe sei erst allmälig und zunächst nur über die konstituirende Tätigkeit zu Stande gekommen. Wenn es sich dabei aber, wie dieser Name

vermuten liesse, bloss um eine der Vergangenheit der Kirche anheimfallende Tätigkeit handelte, würde sie zu einem wissenschaftlichen Einteilungsgrund nicht dienen können. Was in sittlichen Dingen und als eine allen gemeinsame Lebensform gestiftet ist, muss sich fortsetzen. Ist so die konstituirende Tätigkeit das in die ethische Form bringen des Natureinflusses aller Gläubigen aufeinander, so findet sie ihre Spitze im Aufstellen des clerus positivus, welchem nun auf eine besondere und bestimmte Weise die Mitteilung übertragen wird. Die ganze konstituirende oder (wie Schweizer sie dann nennt) kirchenregimentliche Tätigkeit ist also da — und das wird man für die wesentlich aufs Geistige hingerichtete Form der Kirche passend finden — um den Klerus aufzustellen, seine Wirksamkeit möglich zu machen, zu erleichtern, zu befördern, und alle kirchlichen Formen und Anstalten sind da, damit diese nun geordnete Mitteilung ungehemmt vor sich gehe.[1])

Auf solche Weise hat Schweizer die von Nitzsch der politica sacra zugeordneten, auf die Selbstkonstituirung der Kirche berechneten Disziplinen, wie Kirchenrecht, Administration, kirchliches Gerichtswesen und Gesetzgebung an den richtigeren Ort, unter die kirchenregimentlichen Tätigkeiten gebracht, für Ableitung des zweiten Teils der praktischen Theologie, die Theorie vom Kirchendienst, den Boden geschaffen, und, wenn auch noch unter Benützung der von Schleiermacher gebrauchten Einteilungsformen, Kirchendienst und Kirchenregiment, denselben doch eine ganz andere Erklärung gegeben. Niemand wird obgenannter Ableitung des Kirchenregimentes die Begründung abstreiten können, während Schleiermacher diesem Namen noch keine andere Bedeutung unterlegte, als dass, wenn auch nicht der Natur der Sache, so doch dem gegenwärtigen Zustand der Kirche angemessen, das Kirchenregiment die auf das Ganze der Gemeinden, der Kirchendienst aber die auf die einzelne Lokalgemeinde gerichtete Tätigkeit bedeute. Indem kann weiterhin die kirchenregimentliche Tätigkeit in der Aufstellung des Klerus kulminire, erwächst nach Schweizer aus dieser kirchenregimentlich geschaffenen und in kirchenregimentlichen Formen sich bewegenden Tätigkeit die Theorie des Kirchendienstes.

Vorerst ist noch zu bestimmen, in welcher Weise die konstituirende Tätigkeit der Kirche den Klerus „als Stand oder Beruf“ auf-

[1]) a. a. O. S. 29.

stelle. Ist überhaupt nur gefordert, dass irgendwie der Gegensatz von Mitteilenden und Aufnehmenden auseinander zu halten sei, so können darin alle vorkommenden Erscheinungen eingereiht werden, was die Richtigkeit dieser einfachen Unterscheidungsweise erhärtet. Es können eingereiht werden die Sektirer und Illuminaten, bei denen ein unmittelbares Ergriffenwerden einen bloss funktionellen Gegensatz erzeugt. Der Mitteilende ist Kleriker, bis dieses Ergriffensein jeweilen wieder vorüber ist. Einen lebenslänglichen oder persönlichen, weil durch sakramentale Weihe zu unzerstörbarer Dignität erhobenen Klerus besitzt die katholische Kirche. Die evangelische Auffassung hält die Mitte zwischen diesen Extremen. Sie verlangt vom Mitteilenden Qualitäten, begründeten Glauben etc., die einerseits nicht durch momentanes Ergriffensein ersetzt werden können, anderseits erst durch Übertragung des Amtes, um mit Luther zu reden, aus dem Stand des allgemeinen Priestertums herausheben. Etwas näher der katholischen Form stehen wir Reformirte im Vergleich zu den Lutheranern durch die Ordination, die dem Eintritt ins Amt vorangeht. Die von den Illuminaten geforderten Requisite allerdings dürfen als sich stets erneuernde innere Begeisterung beim protestantischen Klerus nie fehlen, soll nicht den sektirerischen Sonderbestrebungen jener ein Rechtsboden geschaffen werden. Die evangelische Auffassung des Klerus als Amt oder Beruf hält die berechtigte Mitte in dieser dreifachen Form des Gegensatzes.

In der verschiedenen Tätigkeit des positiven Klerus nun begründet sich die Einteilung des Kirchendienstes. So weit diese Tätigkeit nämlich durch die kirchenregimentlich aufgestellten Formen und Ordnungen bestimmt ist, wird sie eine mehr gebundene, insofern sie mehr in der natürlich frei sich gebenden, durch individuelle Anlage vorgedeuteten Weise sich vollzieht, eine mehr freie sein. Dieser Gegensatz, den Schleiermacher, kurzweg aus der Erfahrung übertragend, bloss auf den Kultus bezieht, ist zur Unterscheidung der den Kirchendienst umfassenden Tätigkeit überhaupt zu machen. Beide Elemente müssen in einem richtigen Kirchendienst vertreten sein. Einseitig ist die katholische Fassung, wo in mehr mechanischer Weise der Kirchendienst durch die Kirchenleitung bestimmt wird, einseitig aber auch die Verfassung mancher Sekten, in denen das, was der Geistliche ausspricht, allzusehr individuelle Stimmung und zu wenig ein Ausdruck des Gesamtbewusstseins ist.

Ist sodann die Gemeinde die zum Kirchendienst zusammen-

gehende Vielheit und das Gebiet der Betätigung des Klerikers, so wird zunächst eine klerikale Tätigkeit denkbar sein, die sich auf die Gemeinde als Ganzes bezieht. Sie bildet den eigentlichen Gottesdienst oder Kultus. Auch dieser setzt einen Gegensatz heraus; nach seiner mehr gebundenen Seite schafft er die Liturgik, worin der Glaube der ganzen Gemeinschaft dargestellt wird und das Kirchenregiment am bestimmtesten sich auswirkt; die freiere Form ist die Homiletik, welche der Individualität des Geistlichen einen entsprechenden Spielraum gewährt. Leitet man derart die Homiletik ab, so ist sie nicht mehr bloss eine umschreibende Theorie der nun einmal empirisch vorliegenden Tatsache, dass und wie gepredigt wird, sondern sie ist begründet als ein bestimmter kirchlicher Akt, in welchem verschiedenartige Form und Weise, worin der gemeinsame Glaube nach der Individualität des Geistlichen sich auswirkt, ein Unterkommen findet. Unter der Liturgik aber finden nach dieser Deduktion auch Fragen nach der künstlerischen Form bei Einrichtungen des Gottesdienstes etc. ihre Stelle.

Homiletik und Liturgik sind gleich notwendige Elemente des Kultus. Der katholische zerfiel, als die Homiletik zurücktrat, der protestantische würde durch Wegfall der Liturgik Schaden nehmen.

Ein Gebiet freierer Wirksamkeit eröffnet sich dem Geistlichen neben dem Kultus in der durch die Pastoraltheologie umschriebenen und nicht speziell von der Gemeinde bedingten Wirksamkeit. Auch sie lässt sich in mehr gebundene, kirchenregimentlich oder durch die Gemeinschaft strenger bestimmte und in freiere Seelsorge scheiden, welch' letztere durch die Pastoralweisheit gekennzeichnet wird.

Weiter noch als diese pastorale reicht die halieutische Tätigkeit, insofern sie Kinder zu Gemeindegliedern geistlich heranbildet Katechetik, insofern sie die Einwirkung auch ausserhalb der Gemeinde Stehender umfasst, Mission genannt. Wie bedeutungsvoll ist die Äusserung Schweizers schon im Jahr 1836: „die Theorie des Missionswesens verdient wahrlich eine Stelle in der praktischen Theologie, sobald die Kirche Leben genug in sich fühlt, auch für diese Geschäfte in irgend einem Masse ihren Klerus mit Leitung zu beauftragen.[1]) Und wie mancherorts auch findet gegenwärtig Zustimmung, was Schweizer weiterhin über die Mission sagt:[2]) „Aber

[1]) a. a. O. S. 44. — [2]) a. a. O. S. 49.

eben dies, dass nicht die Kirche als solche den christlichen Glauben auszubreiten sucht, sondern nur Privatvereine, ist das Unvollkommene der Sache. Je glaubensvoller unsere Kirche sich wieder erheben wird, desto weniger wird sie diese wichtigen Tätigkeiten einzelnen Vereinen überlassen, sondern selbst dies Geschäft besorgen, oder doch einen bestimmten Anteil daran nehmen".

Schweizer gewinnt schliesslich folgende Einteilung für die praktische Theologie: [1])

I. Theorie des Kirchenregimentes (der konstituirenden Tätigkeit, deren weitere Einteilung hier nicht verfolgt wird).

II. Theorie des Kirchendienstes (der klerikalischen Tätigkeit). 1) Theorie des Kultus; a. Liturgik; b. Homiletik. 2) Pastoraltheologie (Seelsorge); a. pfarramtliche; b. freie. 3) Halieutik (Theorie der gewinnenden Tätigkeit); a. Katechetik; b. Theorie des Missionswesens. — „Beim Gebundensten, schreibt Schweizer,[2]) wäre begonnen, bei der Liturgik, und beim Freisten, bei der Theorie des Missonswesens würde geendet. Aus Rücksicht auf die Verhältnisse im Leben der Kirche selbst, ordneten wir den durch alles gehenden Gegensatz des mehr Freien und des mehr Gebundenen, welcher sonst die Obereinteilung sein könnte, den Teilungsgründen unter, die sich im Begriff der Gemeinde und ihres Lebens finden. In diesem Begriff lag aber zuerst das Leben der Gemeinde als Totalität, dann als bestehend aus Einzelnen, endlich als beständig das Sterben der Mitglieder durch das Gewinnen neuer ersetzend; in diesen drei Sphären ist die kirchliche Tätigkeit jedesmal eine qualitativ andere. Darum ist jede für sich zu behandeln, die gottesdienstliche, pastorale und halieutische, deren jede ein Ganzes ist, das sich dann sondert in mehr Freies und mehr Gebundenes". Scheint diese Dreiteilung auch logisch beanstandet werden zu können, entspricht sie doch dem Begriff einer lebendigen Gemeinde; denn in einer solchen ist „eine Totalität, sie hat ferner in sich eine Menge von Einzelnen und besteht bei fortwährendem Absterben der Dagewesenen nur in fortwährendem Ergänztwerden". [3]) Die Frage, ob dem Kirchenregiment oder Kirchendienst der Vortritt gehöre, glaubt Schweizer mit Benutzung diesfälliger Äusserungen Schleiermachers zu Gunsten des erstern entscheiden zu sollen, ohne ihr aber grosse Bedeutung beizumessen, da, statt die Priorität der einen oder andern

[1]) a. a. O. S. 45. — [2]) ibid. — [3]) a. a. O. S. 47.

Disziplin aufzusuchen, dieselben besser als ein Zyklus ineinander übergreifender und einander voraussetzender Betätigungen verstanden werden.[1])

Die Herleitung des Begriffs der praktischen Theologie und ihrer Einteilung wird nochmals in bestimmtester und zwingender Form an Hand genommen in der Einleitung der 1848 von Schweizer herausgegebenen Homiletik, die zu den durchgreifendsten und in sich geschlossensten Arbeiten dieses Verfassers zählt. „Ein Wissen des christlichen Geistes von sich selbst" wird hier die Theologie genannt, ein „Sichselbstbegreifen des Christentums".[2]) In ihr tritt das Subjekt aus seinem Versenktsein in den Glauben heraus und denkt über denselben nach. Das praktische Gläubigsein und das Wissen um dasselbe treten auseinander, „so dass nun das Erkennen ein gläubiges und der Glaube als Leben und Tun ein erkannter wird".[3]) Wenn, damit jeder Zweig sich ungehemmter entwickelt, die praktische Theologie von der theoretischen sich aussondert, soll damit ja keine Absonderung der einen von der andern gesetzt sein. „Wohl unterscheidet sich das Wissen um der Kirchenleitung willen vom Wissen um des Wissens vom Christentum willen," d. h. es muss eine theoretische Theologie historischen und systematischen Teils geben, welche zunächst jedenfalls aus dem unmittelbaren Gebundensein an die praktischen Interessen frei ist, wiewohl auch diese Wissenschaft „aufhörte, Theologie zu sein, sobald sie nicht mehr mittelbar, d. h. durch die praktische mit der Leitung der Kirche zusammenhängt".[4]) Ebenso darf die praktische Theologie den Zusammenhang mit der theoretischen nicht verlieren, ist sie ja doch „das Wissen um die Art, wie die historisch aufgefasste und spekulativ begriffene Religion sich kirchlich zu verwirklichen hat".[5]) Sie ist aber eine Wissenschaft, und nicht etwa bloss paränetisches Antreiben oder sonst ein praktisches Einwirken und Handeln, sie ist unmittelbar Theorie zur kirchlichen Praxis, während die theoretische Theologie nur mittelbar eine Bedingung ist für diese Praxis".[6]) Wird Kirchenregiment, als die Theorie der Selbstorganisirung der Kirche, als Theorie der Organisation, Verfassung, Gesetzgebung und Jurisdiktion gefasst, so wäre das also kurzweg die Theorie von der Auf-

[1]) a. a. O. S. 54 ff. und Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche, systematisch dargestellt. Leipzig, b. Weidmann. 1848. § 10. — [2]) Homiletik. § 4. [3]) a. a. O. § 5. — [4]) a. a. O. § 6. — [5]) a. a. O. § 7. — [6]) a. a. O. § 7 (Schluss).

stellung des Klerus, der Kirchendienst aber die Theorie, wie der so aufgestellte Klerus seine Tätigkeit in den dafür bestimmten Ordnungen innerhalb der Gemeinde auszuüben habe.[1]) Dieser Gegensatz von Klerus und Laien, Leitenden und Geleiteten, der für die Organisation der Kirche die Grundlage bilde, und auf dem die ganze praktische Theologie sich auferbaue, wird von Schweizer immer mit besonderm Nachdruck betont. Und wenn andere eine materielle Scheidung des Stoffes der praktischen Theologie, was dem Kirchenregiment und was dem Kirchendienst zufalle, für nötig erachten, so will Schweizer bloss von einer formellen Unterscheidung wissen. Ähnlich, wie etwa bei der Ethik die Materie der dreifachen Betrachtungsweise der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre eingeordnet wird, kann auch der Stoff der praktischen Theologie dem doppelten Gesichtspunkt von Kirchendienst und Kirchenregiment unterstellt werden.[2]) So neigt ja auch ein Teil des Kirchendienstes von vorneherein zum Kirchenregiment hin. Wenn nämlich, wie schon erwähnt, die Haupteinteilung des Kirchendienstes danach sich richtet, ob die Gemeinde als Ganzes, oder nach ihren einzelnen Gliedern, oder aber als sich stets erneuernde und verändernde Gemeinschaft der klerikalen Einwirkung unterstellt ist, und sodann für diese drei Gebiete ein weiterer Einteilungsgrund aus der Unterscheidung von Gebundenem und Freiem erwächst, so steht von vorneherein die gebundene, d. h. vom Kirchenregiment bestimmte Seite diesem Kirchenregiment auch ungleich näher als die mehr freie, dem Geistlichen überlassene Tätigkeit.

An seiner frühern, in der Schrift über Begriff und Einteilung der praktischen Theologie gegebenen Anordnung der einzelnen Disziplinen ändert Schweizer nicht viel, es sei denn, dass er bei der Halieutik statt Katechetik und freiere Halieutik in engere und weitere Katechetik zu trennen freistellt,[3]) ferner von einem graduell verschiedenen Gebundensein der drei Sphären des Kirchendienstes an's Kirchenregiment absieht[4]) und die Theorie des Missionswesens innert den Disziplinen der praktischen Theologie wieder etwas zurücktreten lässt.[5])

Auf die im 1. Band der praktischen Theologie von Nitzsch 1847 gegebene Einteilung des Gesamtgebietes kann Schweizer nur

[1]) a. a. O. § 8. — [2]) a. a. O. § 10. — [3]) a. a. O. § 18. — [4]) a. a. O. § 21, 3. — [5]) a. a. O. § 20, 2 c.

OLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

noch in der Einleitung seiner Homiletik kurz zu sprechen kommen. Aber auch von anderer Seite wurden neben vollster Anerkennung der Förderung, wie sie von Schweizer der praktischen Theologie zu Teil geworden, mannigfache Einwürfe gegen seine diesfällige Einteilung erhoben, von Zyro an, welcher eine Dreiteilung von Kirchengründung, Kirchenverwaltung und Kirchenverbreitung unterscheidet, und Kirchendienst und Kirchenzucht unter die Verwaltung einreiht,[1]) bis auf die so achtenswerten Erwägungen von Seyerlen[2]) und das fast leichtfertige Urteil von Zezschwitz[3]) herab.

Mit Nitzsch bleibt Schweizer das Verdienst, die Gemeinschaft als Ausgangspunkt, von welchem aus die praktische Theologie und ihre Disziplinen verstanden sein wollen, zu betonen.[4]) Statt dass Kirchenregiment und Kirchendienst mit Schleiermacher bloss quantitativ als die auf die Gesamtkirche oder Einzelgemeinde gerichtete Tätigkeit unterschieden werden, wird aus dem Wesen dieser Gemeinschaft heraus auch qualitativ verschieden, Kirchendienst und Kirchenregiment hergeleitet. Freilich scheint der Gegensatz von Klerus und Laien, wie ihn Schweizer so sehr in den Vordergrund stellt, dieses faktische Prius der Gemeinde als Einheit wieder in Frage zu stellen. Doch „wenn das Wesen der Kirche als einer Organisation im Gegensatz von Klerus und Laien erst sich verwirklicht,[5]) so muss vor dieser Kirche eine gewisse Naturzuständlichkeit

[1]) Theol. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1837, S. 721 ff. — [2]) In der Zeitschrift für praktische Theologie, Jahrg. 1883, Heft 3 u. 4: Das System der praktischen Theologie in seinen Grundzügen dargestellt von Prof. Dr. Seyerlen in Jena.

[3]) Handbuch der theologischen Wissenschaften v. Zöckler, 3. Bd., 1883: Die praktische Theologie von Gerhard v. Zezschwitz, ord. Prof. der Theologie in Erlangen. — Oder ist es nicht fast leichtfertig, wenn genannter Verfasser in eingehender Übersicht über die Geschichte der praktischen Theologie (a. a. O. S. 100) mit der Bemerkung über Schweizer weggeht: „Alex. Schweizer, der darauf“ (sc. auf dem Programm von Nitzsch) „zunächst weiter baute (Begriff u. Einl. der prakt. Theol.), ordnete bereits die Verfassung voran, was katholischen Theologen, wie Drey, Graf u. A. besser ansteht“.

In diesem kurzen Satz sind nicht weniger als 3 Unrichtigkeiten, nämlich:

a. heisst es nicht „Einl.“(eitung), sondern „Einth.“(eilung);

b. hätte es nicht der S. 94 erwähnten Versicherung Schweizers bedurft, um herauszumerken, dass sein Programm nicht auf Nitzsch aufgebaut ist;

c. hat Schweizer der Frage, soll Kirchenregiment oder Kirchendienst vorausgeordnet werden, so wenig Wert beigelegt, dass es verwundert, wie Herr v. Zezschwitz nichts anderes als eben just dieses über ihn mitzuteilen weiss. — [4]) Begriff u. Einth. S. 20. — [5]) Homiletik, § 11, 1.

der Gemeinde angenommen werden, welche sich dann erst zu dem Gegensatz von Klerus und Laien und damit zu ethischen Zuständen erhebt. Zwar sei von Anfang an ein gewisser Einfluss der Gläubigen auf einander da, aber er gehe noch regellos vor sich und erst, indem, durch den Gegensatz von mehr rezeptiven und mehr spontanen Elementen hindurch aus dem clerus naturalis ein bestimmt gesetzter clerus positivus sich herausbildet, erhebe sich diese Naturzuständlichkeit zu bestimmt bewusster Tätigkeit. Damit hat Schweizer wenigstens einen bestimmten Weg angegeben, wie aus dem angeblichen Naturzustand der Gemeinde heraus fraglicher Gegensatz und damit auch eine Unterscheidung von Kirchenregiment und Kirchendienst entsteht. Hingegen bleibt es uns bei Seyerlen u. A. nur halb verständlich, wenn im Anschluss an Nitzsch, die kirchendienstliche Tätigkeit als kurzweg von der christlichen Gemeinschaft ausgehend und auf deren unmittelbare Selbsterbauung gerichtet dargestellt, das Kirchenregiment aber die Reflexion darauf hin genannt wird. Wird nicht bei solcher Definirung die genetische Seite der Sache allzusehr übersehen und die Gemeinde eben nur als Inbegriff alles dessen vorausgesetzt, was hernach aus ihr wieder herausgestellt werden will, ähnlich wie bei manchen theologischen und philosophischen Systematikern das Absolute den gegebenen Inbegriff alles dessen bildet, was anderseits wieder aus eben diesem Absoluten herausdeduzirt werden soll. Schweizer, indem er den klerikalen Gegensatz als den Mittel- und Wendepunkt der praktischen Theologie und des ihr zu Grunde liegenden kirchlichen Lebensprozesses hinstellt,[1]) fasst die Sache bestimmter. Er hätte sich auch ganz wohl auf die geschichtliche Genesis der Sache berufen und diesen Gegensatz von Klerus und Laien auch noch als das zeitliche Prius hinstellen können. Wie durch Christus die Stiftung der grossen christlichen Gemeinschaft begann, so ist, wenigstens so weit unsere geschichtliche Kunde reicht, jede Gemeinde wieder durch einen von Christus direkt oder indirekt angeregten Mann gesammelt worden, der dann auch in bestimmter christlicher Absicht darauf einwirkte. Das freilich darf nun auch nicht übersehen werden, dass bei Schweizer durch die bestimmte Voranstellung des Klerus die ganze Lebensbetätigung der Gemeinde etwas allzusehr an die Person des einen ihr vorstehenden Klerikers und dessen Wirksamkeit gebunden wird.

---

[1]) Homiletik, § 11.

So gewinnend aber dann manche neuere Einteilung der praktischen Theologie sich ausnimmt, so gerne kehrt man doch, gegenüber der vollständigen Scheidung auch nach Seiten der Materie zu der Ansicht Schweizers zurück, dass die praktische Theologie den nämlichen Stoff formell unter dem doppelten Gesichtspunkt des Kirchenregiments und Kirchendienstes zu betrachten habe.

Freilich führt Schweizer hinwiederum den Gegensatz von Freiem und Gebundenem zu weit durch, indem er ihn nicht bloss, wie Schleiermacher, durch die kultische, sondern auch die pastorale und halieutische Sphäre erstreckt. Denn wenn er in ersterm Gebiet passend die Scheidung zwischen Liturgik und Homiletik bewirkt, wird diese etwas gezwungen in der Unterscheidung von gebundener und freier Seelsorge. Gewinnender möchte da der andere Gesichtspunkt sich eröffnen, Katechese und Seelsorge unter eine erziehende Sphäre zusammen zu ordnen, indem man mit Schleiermacher jene auf diejenigen anwendete, welche noch nicht, diese aber auf die andern, welche in irgend einer Weise nicht mehr volle Christen sind. Ähnlich wie auf dem kultischen Gebiete ergäbe sich dann auch hier eine mehr gebundene oder darstellende Erziehung in der Katechese, eine freiere und mehr wirksame in der Seelsorge. Dann erwüchse freilich wieder der Nachteil, dass man Disziplinen wie die Mission nie in die praktische Theologie unterbringen, d. h. die Mission nie als innere Angelegenheit der Kirche auffassen könnte, welchen Mangel auch Seyerlens gewinnende Einteilung nicht auf die Dauer ertragen wird.

Kann aber dergestalt in der Einordnung der Disziplinen, wie sie Schweizer sonst so übersichtlich und in strenger Folge gegeben, vielleicht das eine oder andere noch sich ändern, werden um so sicherer die zutreffenden Einzelausführungen der Materie selbst ihren bleibenden Wert behalten.

Wir müssen auch hier angesichts der Reichhaltigkeit des Stoffes darauf verzichten, über die weiteren Ausführungen der Homiletik und dann auch der Pastoraltheorie genauere Auskunft zu geben. Wer solche wünscht, wird sich leicht und schnell in den klaren und bündigen Paragraphenüberschriften orientiren können.

Wenige Andeutungen mögen genügen.

Im Kultus, von dem Schweizer als erstem Teil des Kirchendienstes eingehender handelt,[1]) stellt sich der religiöse Glauben einer

[1]) Homiletik, § 23 ff.

Gemeinschaft feierlich dar. In dieser Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit ist er Selbstzweck und erbaut.[1]) Dem eigentümlichen und absoluten Charakter der christlichen Religion entsprechend, stellt der christliche Kultus speziell die Erlösung in Christus und die Idee der Gottmenschheit in einander dar.[2]) Er besondert sich im Protestantismus mehr zur Darstellung der werdenden Kirche, im Gegensatz zum Katholizismus, wo bei einem Vorherrschen des Liturgischen die gewordene und als solche zugleich abgeschlossene Kirche dargestellt wird.[3]) Denn das Vorherrschen des Liturgischen bedingt einen mehr konservativen, dasjenige der Predigt, wie sie seit den Tagen der Reformation zum Schwerpunkt des protestantischen Gottesdienstes gemacht worden, einen fortschrittlichen Charakter.

Auch in dieser Theorie vom Kultus weist Schweizer den tief eingreifenden Gegensatz von Klerus und Laien nach, wie nach seiner verschiedenen Gruppirung auch die Gestaltung des Kultus sich verschieden besondert.[4]) Es ist ein bleibender Vorzug seiner Homiletik, dass er nicht die Theorie derselben abgesondert für sich darstellt, indem er sie aus sich selber erklärt, sondern gleich durch die Deduktion derselben aus dem Gesamtorganismus der praktisch-theologischen Disziplinen heraus ihr Wesen so treffend umschreibt.

Der Einteilungsgrund der Homiletik selbst in prinzipielle, materielle und formelle hat sich bewährt und ist auch neuestens wieder von massgebender Seite zu Ehren gebracht worden.[5])

Wenn aber von gleicher Stelle aus bei der Behandlung der Homiletik[6]) gesagt wird: „A. Schweizer folgt den Spuren des Hyperius, indem er in der vollen Verwirklichung des homiletischen Begriffes einen Fortschritt vom kultischen Darstellen zum pastoralen Zumuten und halieutischen Eindringen auf die Gemüter erblickt. Aber entweder müssen wir in dieser Darstellung eine Koordination des Homiletischen mit dem Pastoralen und Halieutischen oder eine Auseinanderlegung des wesentlich einen Homiletischen in die zwei Erweisungen: pastoral und halieutisch, erkennen. Im ersteren Fall ist der Begriff selbst mit zwei Merkmalen koordinirt, liegt also ein auf irriger Betrachtung ruhender Verstoss gegen die Logik vor; im andern Fall sind die konkreten Erweisungen des abstrakt einen homiletischen Begriffs nicht genannt“ — so fügen wir bei: Oder

[1]) a. a. O. § 31. — [2]) a. a. O. § 36. — [3]) a. a. O. § 50. — [4]) a. a. O. § 29, 43 u. 52. — [5]) Krauss, Alfr. Lehrbuch der Homiletik. Gotha, b. Perthes. 1883. [6]) a. a. O. S. 128.

es bleibt eben bei der Absicht Schweizers, wenn auch dadurch keine logische Formel genau zugedeckt wird. Denn warum sollte es nicht nach Schweizer zu verstehen sein, dass das Homiletische eben nach seinem Grundcharakter Darstellung des gemeinsamen Glaubens bleibt, und auch das pastorale Zumuten und halieutische Eindringen nur insofern wirksam ist, als es immer wieder auf der Belebung und Applikation des gemeinsam Geglaubten beruht? Dieser Gedanke wird doch nicht recht ersetzt durch Kraussens Dreiteilung des Predigtcharakters nach einem katechetischen, pastoralen und halieutischen Merkmale. Ist nämlich auch die Katechese eine Darstellung des der Gemeinde innewohnenden Glaubensgehaltes, so doch in der spezifisch lehrhaften Form. Bei Kraussens Auffassung wird das Verhältnis des Klerikers zumL aien gestört, indem neben dem zwischen beiden notwendig bestehenden Unterschied die brüderliche Gleichstellung innerhalb der gleichen Gemeinschaft Not litte. Der Geistliche stellte sich zu seiner Gemeinde nicht wie zu einer Gemeinde von Erwachsenen, sondern weil bloss katechetisch, pastoral und halieutisch wirkend, wie zu einer Jugendgemeinde. Oder sollte etwa dieser Grundcharakter der Predigt als kultische Darstellung darum in Frage gezogen werden wollen, weil der Prediger bei seiner freiern Betätigung innerhalb der homilitischen Sphäre gerade im Unterschied zu seiner liturgischen Betätigung mehr ein von seiner Individualität wesentlich mitbedingtes, steter Vervollkommnung bedürftiges Gebiet vertritt? Schweizer scheint sich uns deutlich genug gegen allfällige Einwürfe dieser Art auszusprechen, wenn er sagt:[1]) Je bestimmter das Homiletische der freien gläubigen Individualität des Geistlichen anvertraut wird, desto mehr muss dieser eine den Gemeinglauben lebendig in sich ausprägende Individualität sein, aber den Gemeinglauben nicht bloss als äusserlich gegebenen, sondern zugleich als den ideal in der unsichtbaren Kirche von Christus und seinem Geiste wesentlich normirten, und in absoluter Vollendung anzuschauenden. Und wenn Schweizer ausdrücklich betont,[2]) dass die homiletische Darstellung zur oratorischen Gestaltung und dadurch zu der Absicht getrieben wird, eine bestimmte Wirkung auf den Willen anzustreben, so ändert das nach seiner sorgfältigen Unterscheidung nichts am darstellenden Charakter der Homilie. Der darzustellende Stoff als der christliche Glaubensgehalt bleibt der

[1]) Homiletik, § 81. — [2]) a. a. O. § 87 ff.

gleiche; seine Anordnung und Form wird durch diese Absicht bedingt, wobei eben nicht aus dem Auge gelassen werden darf, dass der Träger der Wirkungen eben der christliche Stoff selber bleibt. Es ist nicht zu vergessen, wie ohne diese kultische Grundlage die pastorale Einwirkung z. B. zu einem blossen Moralisiren herabsänke. „Das Darstellen", sagt Schweizer hierüber,[1]) „wird pastorale Zumutung, und gerade der seelsorgliche Charakter gibt dem Zumuten die rechte Weihe und unterscheidet es vom blossen Moralisiren." Wie würde es aber, wenn z. B. das Kultische als Grundcharakter der Homilie weggekannt und einfach durch Einreihung des katechetischen Gesichtspunktes ersetzt werden wollte, gerechtfertigt sein, dass der Einzelne freie und prüfende Aufnahme des vom Prediger Gesagten sich vorbehält,[2]) oder anderseits der Prediger durch lebendig pastoralen Verkehr bemüht sein muss, um wirklich auch der Ausdruck des Gemeindeglaubens, wenn auch in geläuterter Darstellung, zu werden, diesen Glauben in eifrigem pastoralen Verkehr kennen zu lernen?[3])

Die näheren Ausführungen des materiellen, als des 2. Teils der Homiletik[4]) müssen wir, weil sie zu weit ins Detail führen würden, ebenfalls unterlassen. Von der Stoffbestimmung im Allgemeinen, seiner Verteilung im kultischen Zyklus und seiner Bestimmtheit für die einzelne Predigt wird in drei Abschnitten gehandelt. Die Ausführungen sind klar und bündig und entkräften durch den überall praktischer Erfahrung entnommenen Stoff die einseitige Gegenüberstellung, womit man etwa Schweizers Homiletik als blosse Theorie der Predigt von der für die Praxis geschaffenen Palmers ausdrücklich unterschieden wissen wollte. Sehr instruktiv, und für die Entwickelung der Homiletik überhaupt förderlich ist es, wie Schweizer, übrigens nicht bloss in diesem Abschnitt, die Eigentümlichkeiten reformirter Predigttheorie und -praxis mit in Anschlag und zur nachhaltigen Geltung für das Gesamtgebiet bringt.

Die reformirte Art findet auch noch Erwähnung im dritten Teil, welcher von der formellen Homiletik handelt. Eine übertriebene Verehrung des Textes liess die reformirte Kirche für lange Zeit in der blossen Ausdeutung oder Zerlegung desselben, in einer speziell analytischen Methode hängen bleiben, während bei ihrem Perikopenzwang die lutherische Kirche dazu kam, den Text vielfach

[1]) a. a. O. § 73. — [2]) a. a O. § 85. — [3]) a. a. O. § 86. — [4]) a. a. O. §§ 98.-156.

nur noch voranzustellen, faktisch aber ein von ihm unterschiedenes christlich-kirchliches Thema durchzuführen, in andern Worten, das synthetische Verfahren vorzuziehen.[1]) „Die Union in der Homiletik besteht darin, dass die Predigt textgemäss sein und dennoch ein vom Texte zu unterscheidendes Thema haben soll, somit als analytisch-synthetische erst ihre Vollkommenheit erreicht, so zwar, dass auch bald der analytische, bald der synthetische Charakter vorherrschen kann. In ersterem Falle geht das Thema und durch dasselbe die Einteilung aus dem Texte hervor, im letztern wird es bloss auf den Text zurückgeführt und an ihm bewährt, verfolgt aber seinen selbständigen Gang".[2]) Schweizer betont mehrfach die besondere Bedeutung des Finalthemas, das einen Willensentschluss bezweckt, neben dem bloss mit Erklärung und Beweisführung die Überzeugung der Zuhörer bezweckenden Kausalthema. Die oratorische Bestimmtheit der Predigt soll bei der Verwertung des Stoffes nie ausser Acht gelassen werden, die Einteilung desselben auf Grund eines bestimmten Themas hat nach psychologischen Gesetzen zu geschehen.

Wir sehen uns auch den reichen Ausführungen dieses letzten Teils gegenüber ausser Stande, mehr als nur diese Andeutungen zu geben. Lasse niemand sich durch die Jahrzal 1848, die auf der Homiletik steht, abhalten, dieselbe als eine überaus massgebende Leistung auf dem Gebiet der praktischen Theologie stets wieder zu beraten.

So recht ins volle Leben hinein aber führt uns Schweizers Pastoraltheorie oder Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers,[3]) aus dem Jahr 1875. Langjährige pastorale Amtstätigkeit und mehrfache Behandlung des Gebietes als akademischer Lehrer wirkten auch hier wieder eine überraschend reife Frucht. Wenn man sich durch dieses 300 Seiten starke Buch hindurch liest, so findet man, besonders auch von den zürcherischen Verhältnissen aus, in denen es zunächst entstanden, alles so klar und selbstverständlich, dass man die Schwierigkeiten gerade auch dieser Arbeit gar nicht inne wird. Und doch ist es voraus nötig, sich daran zurückzuerinnern, wie, als Schweizer zuerst im Jahr 1838 „über die wissenschaftliche Konstruktionsweise der Pastoraltheologie oder Theorie der Seelsorge" schrieb,[4]) es sich überhaupt noch darum handelte, dieser Disziplin nicht nur eine Einteilung, sondern vor allem eine

[1]) a. a. O. § 179. — [2]) a. a. O. § 179, 4. — [3]) Leipzig, Verlag von Hirzel, 1875. — [4]) Theol. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1838, S. 7—53.

Stellung innerhalb der praktischen Theologie zu geben. Die Theorie der Seelsorge war bis dahin das Stiefkind neben der Homiletik etc. gewesen. Schweizer rechtfertigt sie als gleichberechtigt im Kirchendienst neben dem Kultus und der Halieutik. Indem er den für diese beiden Gebiete in Anwendung gebrachten Einteilungsgrund des mehr Gebundenen und Freien auch auf das pastorale Gebiet übertrug, gewann er ein dem Kirchenregiment näher stehendes, und ein mehr unmittelbar von der innern Gebundenheit des Geistlichen bedingtes Teilgebiet. Die gebundene Seelsorge schied er weiter in aufsehende und behandelnde, die freie in mehr direkte und mehr indirekte. Die 1875 als besonderes Werk erschienene Pastoraltheorie behandelt ihren Stoff unter den besondern Abschnitten einer aufsehend erkennenden, einer behandelnden Seelsorge und einer mitwirkenden pastoralen Moral. Gerade damals aber lagen die Verhältnisse in Kirche und Staat, besonders in der Schweiz seit der 1874er Bundesverfassung derart, dass ein solches Buch nicht bloss die bisher gültige Praxis zu umschreiben, sondern auch die Gesichtspunkte für teilweise Neugestaltung derselben unter veränderten Lebensbedingungen zu normiren hatte. Schweizer hilft sich nach seinem Grundsatz, dass man „in der Pastoraltheorie nicht irgend eine aufgekommene Form der Pastoraltätigkeit für das Wesen der Seelsorge halten und gegen providenziell herbeigeführte Umgestaltungen verfechten solle".

Sein weiterer Grundsatz, es habe die Wirksamkeit des Geistlichen in seiner Gemeinde als an Brüdern zu geschehen, und es dürfe kein Abhängigkeitsverhältnis geschaffen werden, gibt der ganzen Behandlung dieser Materie einen ebenso gewinnenden, wie zugleich echt protestantischen Grundton. Eigentlich neu, obgleich so überaus wichtig ist der Abschnitt, den Schweizer „der Steigerung der pastoralen Kraft" widmet.[1] In bescheidenem Umfang bietet dieses Buch eine Fülle der Erfahrung.

Wir müssen an diesem Ort auf den Nachweis verzichten, wie Schweizer seine Theorien in Praxis umsetzte. Er sammelte eine lange Reihe von Jahren eine aussergewöhnlich grosse Zuhörerschaft um Zwinglis Kanzel. Die gebildetste Klasse konnte reichen Genuss finden an dem klaren und geistvollen Wort, das anderseits auch dem schlichtesten Mann und der einfachsten Frau verständlich blieb.

[1] Pastoraltheorie, § 89 ff.

Die Würdigung Schweizers als Prediger würde eine Arbeit für sich bilden. Wer den ebenso kräftigen als massvollen, fein disponirten, wie anschaulich ausgeführten Vorträgen nie hat lauschen können, findet einen schönen Ersatz in den Predigtsammlungen, die Schweizer herausgegeben. Dieselben sind nicht Eigentum der Akademiker geblieben, sondern werden im Volk gelesen. Wenige wichtigere Lehrstücke, und voraus keine bedeutenderen Zeitereignisse sind der Darstellung dieses berufenen Predigers entgangen.

Sollten wir hier, was unsere anfängliche Absicht war, auch nur den akademischen Lehrer nach allen Seiten seiner Wirksamkeit darstellen, so müssten wir auch von seinen Vorlesungen über Ethik und seinen Leistungen in Beurteilung der neuesten Philosophie, die er in spätern Jahren noch mit so grosser Schärfe und Präzision an Hand genommen, sprechen. Wir begnügen uns aber, ihn nach seinen hervorragendsten Leistungen auf dem Gebiet der Glaubenslehre, Dogmengeschichte und nun auch der praktischen Theologie so gut uns möglich war, gewürdigt zu haben.

Mag man es denen, die Schweizer näher kennen, nicht missdeuten, wenn sie bei der Namsung eines Rothe und Nitzsch unwillkürlich an seinen Namen erinnert werden und obendrein sich dessen freuen, dass seinen wohlbegründeten Theorien eine gleichwertige Praxis zur Seite ging. Schweizers reiche Lehrtätigkeit darf noch nicht aufhören, nun vollends nicht, da Biedermann nicht mehr ist.

Literarischer Anhang.

Bei dem nachfolgenden Versuche, anschliessend an die Darstellung von Alex. Schweizers wissenschaftlicher Bedeutung, ein möglichst vollständiges Verzeichnis seiner literarischen Publikationen zu geben, wird uns ein allfälliges Uebersehen der einen oder andern Arbeit gewiss entschuldigt werden. Die Zusammenstellung des so reichen Materials war nicht eben leicht, dürfte nun aber gleichwohl als ziemlich vollständig sich erweisen.

Schweizer veröffentlichte:

Anno **1833.** Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus und exegetisch kritische Darstellung der Versuchungsgeschichte Jesu. Zürich, bei Schulthess.

1834. Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger, erst im Journal für Prediger, 1835 separat erschienen. Halle. — Christliche Predigten für denkende Verehrer Jesu. Bd. 1. Leipzig. — Ueber die Dignität des Religionsstifters. Theol. Studien und Kritiken.

1835. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse herausgegeben. Berlin, bei Reimer.

1836. Ob in der Stelle Math. 11, 12 ein Lob oder ein Tadel enthalten sei. Habilitationsvorlesung. Studien und Kritiken. — Predigt über Math. 22, 1—11. Zürich. — Predigt über I. Kor. 3, 11. Zürich. — Das Stabile und Einförmige einer bindenden Agende festgehalten, aber gemildert durch das Eintreten der Sonntagsliturgie in die Hauptzeiten des Kirchenjahrs. Synodalreferat. Zürich, Orell Füssli. — Synodalpredigt über Röm. 9, 1—6. Zürich, Schulthess. — Ueber Begriff und Einteilung der praktischen Theologie. Leipzig, bei Weidmann. — In dieses Jahr fällt die ständige Mitarbeit Schweizers an dem 1. Jahrgang der Neuen Kirchenzeitung für die reformirte Schweiz in Zürich. Die Artikel sind nicht alle unterzeichnet.

1837. Predigt über Mark. 9, 42—50 (in der Sammlung für Rappersweil). — Das Leben Jesu von Strauss im Verhältnis zur Schleiermacherschen Dignität des Religionsstifters. Stud. u. Krit. — Christus, der Anfänger und Vollender des christlichen Glaubens. Neue Kirchenztg.

1838. Ueber die wissenschaftliche Konstruktionsweise der Pastoraltheologie oder Theorie der Seelsorge. — Stud. u. Krit. — Christliche Predigten. Bd. 2.

1839. Vota bei der Berufung von Strauss in den Grossratsverhandlungen. Zürich. — Drei Predigten in Beziehung auf protestantische Fortbildung der öffentlichen Kirchenlehre. Zürich, bei Schulthess. — Die Stellung der ungläubigen Welt zum Gekreuzigten. Predigt. Zürich, bei Schulthess. — Predigt am eidgen. Bettag vor den einberufenen Truppen über Math. 10, 34—39. Zürich, Schulthess. — Erklärung der Erzählung Math. 21, 28—32. Stud. u. Krit.

1840. Leitfaden zum Unterricht in der christlichen Glaubenslehre für reifere Katechumenen. Zürich u. Frauenfeld.

1841. Christliche Predigten, Bd. 3. Leipzig. — Das Evangelium Johannes nach seinem innern Wert und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht. Leipzig, bei Weidmann. — Die Rettung des Vaterlandes aus den Stürmen der Gegenwart. Predigt vom 17. Juni. Zürich, bei Höhr.

1844. Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt. 2 Bde. Zürich, bei Orell Füssli. 1844—47. Die Aufgabe des geistlichen Amtes. Antrittspredigt am Grossmünster, v. 11. Febr. Zürich, bei Orell Füssli.

1845. Dass unrechtmässige Mittel von der guten Sache verschmäht werden. Predigt nach den Ereignissen in Luzern, 13. April. Zürich, Orell Füssli. — Biedermanns freie Theologie. Kirchenblatt für die ref. Kirche der Schweiz.

1846. Zur Verständigung über die aufgeregte Stimmung in Deutschland. Stud. u. Krit. — Das kirchliche Zerwürfnis des Jahres 1845 im Kanton Waadt mit Benutzung der Akten dargestellt. Zürich, Orell Füssli.

1847. Rezension von Rothes theol. Ethik. Stud. u. Krit. — Das Verhältnis der evangelischen Vorgeschichte zur Bestimmung des Jahres der Geburt Christi. Theol. Jahrb. von Baur u. Zeller. — Die kirchliche Partei. Kirche der Gegenwart, herausg. v. Biedermann u. Fries.

1848. Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche, systematisch

dargestellt. Leipzig, bei Weidmann. — Ueber Kliefoths Gottesdienstordnung. Stud. u. Krit. - - Nachwort zur reformirten Glaubenslehre. Theolog. Jahrb.

1849. Synthese des Determinismus und der Freiheit in der reformirten Dogmatik. — Ueber Ehescheidung. Kirchenblatt der ref. Schweiz. — Eilers, das Ministerium Eichhorn. Kirche der Gegenwart.

1850. Das Bedürfnis einer Reorganisation des zürcherischen Kirchenrates. Zürich. - Die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche. Stud. u. Krit. — Die Aufnahme in die Synode kirchenrechtlich beleuchtet. Zürich. Orell Füssli.

1851. Die eidgenössische Universität. Referat für die Mehrheit der Kommission. Zürich. - Christl. Predigten. 4. Bd.; über das Reich Gottes nach sämmtlichen Gleichnissen aus dem Evangelium des Mathäus und ergänzenden andern Texten. Zürich. — Sebastian Castellio. Theol. Jahrb. — Die Prädestinationslehre der reformirten Dogmatik wider Ebrard. Theol. Jahrb.

1852. Moses Amyraldus. Theol. Jahrb.

1853. Der Pajonismus. Theol. Jahrb.

1854. Die Starken und Schwachen im Glauben. Prot. Kirchenztg. — Die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche. 2 Bde. Zürich, bei Orell Füssli. 1854 - 56.

1856. Schneckenburgers vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. Theol. Jahrb. — Weisse, philosophische Dogmatik. Prot. Kirchenztg. 1855—56. - Vilmar, die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Marburg 1856. Prot. Kirchenztg. — Voëtius. Theol. Jahrb. 1856—57.

1857. Die theologisch ethischen Zustände der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts in der zürcherischen Kirche. Zürich, bei Meyer u. Zeller.

1858. Zwei Predigten in der Sammlung für die Union. Müller, Berlin. - - Die Denkschrift des Bischofs von St. Gallen. Prot. Kirchenztg. — Die Notwendigkeit der Verbindung des Christentums mit der Humanität. Prot. Krchztg. — Die dogmatischen Händel über das Versöhnungswerk des Herrn. Prot. Krchztg. — Die Lehre des Apostels Paulus vom erlösenden Tode Christi, von Gal. 3, 13—14 aus betrachtet. Theol. Stud. u. Kritik.

1859. Der antike und der moderne Lutherjünger. Prot. Kirchenztg. — Stahl, die lutherische Kirche und die Union. Prot. Kirchenztg. — Lang, ein Gang durch die christliche Welt. Prot. Kirchenztg.

1860. Die Entstehung der helvetischen Konsensusformel; in Niederers Zeitschrift für histor. Theol. — Der Papst. Ein Wort an die Katholiken der Schweiz. Prot. Kirchenztg. — Der Protestantismus als das Christentum ohne die Hierarchie. Prot. Kirchenztg. - Weisse's philosophische Dogmatik. 2. Bd. Prot. Kirchenztg.

1861. Dogmatische Wiedergeburt moderner Gläubiger. Prot. Kirchenztg. Predigten. Als Manuskript gedruckt. Zürich, bei F. Schulthess. Je 15 Predigten aus den Jahren 1859, 60, 61. (Die ersten 25 Predigten sind auch im 5. Bd. der Predigtsammlung aufgenommen.)

1862. Christliche Predigten. 5. Bd. Gehalten von Passion 1859 bis Passion 1860, nebst früher einzeln gedruckten. Zürich, bei F. Schulthess. —

Güder, die Tatsächlichkeit der Auferstehung. Prot. Kirchenztg. — Predigt wider falsche Propheten. Prot. Kirchenztg. — Die Sittlichkeit abhängig oder unabhängig von der Unsterblichkeit? Prot. Kirchenztg.

1863. Die rechte Philosophie in der christlichen Ethik. Prot. Krchztg. — Die Restauration in der Predigt. Prot. Kirchenztg. — Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt. 2 Bde. Leipzig, bei Hirzel, 1863—1869; 2. Aufl. 1877.

1864. Ueber meine Glaubenslehre wider die neue evangelische Kirchenzeitung. Prot. Kirchenztg. — Erwiderung an Strauss. Prot. Kirchenztg. — Der ideale Gehalt der christlichen Glaubenslehre. Erwiderung an Dr. Bobertag. Prot. Kirchenztg. — Guizot, M. Méditations sur l'essence de la religion chrétienne. Prot. Kirchenztg. — Das Gutachten des Kirchenrates über gemischte Synode. September.

1865. Der Kulturbegriff in der evangelischen Hymnologie von Palmer. Prot. Kirchenztg. — H. Gebhardt, die Auferstehung Christi. Prot. Kirchenztg. —

1866. Eine lutherische Rezension. Prot. Kirchenztg. — Prüfung der wichtigsten Streitfragen über das Evangelium Johannes.

1867. Keims Geschichte Jesu von Nazara. Prot. Kirchenztg.

1868. Hinabgefahren zur Hölle. Zürich, bei Schulthess. — Das Unvergängliche in den Beziehungen zwischen Religion und Philosophie. Prot. Krchztg. — H. Weingarten, die Revolutionskirche Englands. Prot. Kirchenztg.

1869. Das Gloria. Prot. Kirchenztg. — Die Anbetung Christi. Prot. Kirchenztg. — Ueber das Symbolum apostolicum. Prot. Kirchenztg. — Delitzsch, Apologetik. Prot. Kirchenztg.

1870. Die christliche Lehre von der Obrigkeit und die Zeitereignisse. Predigt vom 6. November. Zürich, bei Schulthess.

1871. Der Prophet Jeremias und die grossen Ereignisse der Gegenwart. Predigt vom 29. Januar. Zürich, bei Schulthess. — Krieg und Frieden im Lichte des Christentums. Predigt. Zürich.

1872. Ueber Pfleiderers Moral und Religion. Prot. Kirchenztg.

1873. Strauss, alter und neuer Glaube. Prot. Kirchenztg.

1874. Nachwort zu Strauss, a. u. n. Gl. — Tauberts Pessimismus. — Hartmanns Philosophie des Unbewussten. Hilgenfelds Zeitschr.

1875. Pastoraltheorie oder die Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers. Leipzig, bei Hirzel. — Die christliche Moral und ihre modernen Gegner. Prot. Kirchenztg.

1876. Nach Rechts und nach Links. Besprechungen über Zeichen der Zeit aus den letzten drei Dezennien. Leipzig, bei Hirzel. — Optimismus und Pessimismus von Gass. Prot. Kirchenztg.

1878. Die Zukunft der Religion. (Ursprünglich in Hilgenfelds Zeitschrift 1877.) Leipzig, bei Hirzel.

1879. Eduard v. Hartmanns Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prot. Kirchenztg. — Sozialismus und Nationalökonomie. Prot. Kirchenztg.

1881. Stöckers Staatssozialismus in Zürich. Prot. Kirchenztg.

1882. Leichenrede bei Dr. Alfred Eschers Bestattung. N. Zürcher Ztg. Nr. 346. — Ritschls Pietismus in der reformirten Kirche. Hilgenfelds Zeitschr. — Schugger, Grundzüge der Ethik. Prot. Kirchenztg.

1883. Janssens Darstellung der Reformation, und Janssen über Zwingli und das Priesterzölibat. Prot. Kirchenztg.

1884. Zwinglis Bedeutung neben Luther. Festrede zu Zwinglis 400jährigem Geburtstag. Zürich, bei Schulthess.

In der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche von Herzog und Plitt verfasste Schweizer die Artikel über:

Alsted, Alting, Amyrant, Arn. Nic. Bibliander, Camero, Heidegger, Keckermann, Koolhaas, Lambethanische Artikel, Leydecker, Maresius, Mümpelgarder-Colloquium, Naudaeus, Neostadiana admonitio, Osterwald, Pajon, Placaeus, J. C. Suicerus.

Der gegenwärtige Stand der Wissenschaft auf dem Gebiete der Religionsgeschichte.

Mythologien heidnischer Völker hat man längst bearbeitet; aber eine Wissenschaft der allgemeinen Religionsgeschichte datirt erst aus jüngster Zeit. Vorerst galt es, den Stoff möglichst umsichtig zu sammeln; denn wie oft sind aus ungenügenden fragmentarischen Berichten die verkehrtesten Folgerungen gezogen worden. Aber das Urkundenmaterial ist hier weitschichtig. Heilige Bücher, mündliche Überlieferungen, Inschriften, Monumente, Sitten und Gebräuche, Alles muss herangezogen werden. Da die religiöse Erfahrung und Anschauung beständig in einer Bildersprache sich bewegt, so werden wir von der Religion eines Volkes kein rechtes Verständnis gewinnen, wenn wir nicht sein Heimatland kennen, die Naturverhältnisse, die fördernd und hemmend auf das Leben des Volkes einwirken. Vor Allem müssen wir in den Geist seiner Sprache eindringen, weil sie die tiefsten Geheimnisse seines inneren Lebens uns offenbart. Wie oft ist's geschehen, dass Reisende meinten, einen religionslosen Volksstamm entdeckt zu haben, einzig weil sie dessen Sprache nicht oder nur ungenügend kannten. Der Rede noch wenig mächtig, arm an Ausdrücken, das rein Geistige zu bezeichnen, stellen die Völker im Jugendalter tiefsinnige religiöse Anschauungen, mächtiges frommes Gefühl in seltsamen Gleichnissen und Zeichen dar. Es ist ein sehr schwerfälliger Apparat, mit dem sie ihr Denken und Empfinden zum Ausdruck bringen. Aber es wäre einer des Forschernamens nicht würdig, wenn er darin nur das Gebahren kindischen Wesens erblicken und die treibende religiöse Kraft nicht erkennen wollte.

Viele Gelehrte zeichnen sich durch fleissiges Sammeln der Urkunden der Religionsgeschichte aus; aber sie zeigen dabei oft einen bedauerlichen Mangel an Verständnis der religiösen Psychologie, sie übersehen immer wieder die Tatsache, dass der Mensch als Mensch mit der Anlage zur Religion ausgestattet ist. Mit ganz andern Augen liest der, welcher einen grossen idealen Begriff vom Wesen des Menschen hat, die gleichen Urkunden, als der Materialist, dem alle Religion nur als eine Summe komplizirter und krankhafter Bewegungen der Gehirnmolekule gilt, und wieder mit andern der, welcher es nicht begreift, dass auch in der Heidenwelt dem Evangelium Vorläufer vorausgingen und im höchsten Sinn das wahrhaft Christliche nur das wahrhaft Menschliche ist.

Von Urkundensammlungen zur Religionsgeschichte aus der Gegenwart ist weitaus die bedeutendste die von Max Müller geleitete Sammlung der heiligen Bücher des Ostens (the sacred books of the East). Jetzt schon zählt dieselbe fast dreissig Bände, und immer noch stehen sehr grosse Beiträge aus, soll sie doch die heilige Literatur der Chinesen, Juder, Perser und Araber umfassen. Die einzelnen Schriften liegen nicht nur in möglichst getreuer Übersetzung vor, sondern sind auch von einer Einleitung und von zahlreichen Anmerkungen begleitet, alles in der Vollendung, welche der gegenwärtige Standpunkt der Wissenschaft ermöglichte. So lernen z. B. die des Sanskrit Unkundigen jene an Sonderbarkeiten und tiefsinnigen, gedankenreichen philosophischen Betrachtungen der Brahmanen, die Upanischad, hier zum ersten Mal in getreuer Darstellung kennen. Manche, namentlich buddhistische Schriften, sind erst durch diese Sammlung den Nichtfachleuten zugänglich geworden. Neues Licht gewinnen wir über die Entwicklung der persischen Religion, die der israelitischen so vielfach verwandt und doch wieder so fremd ist.

Eine reiche Materialiensammlung für Religionsgeschichte begrüssen wir auch in den Annales du Musée Guimet, deren letzter (6.) Band die legendenhafte kanonische Lebensgeschichte Buddha's, Lalita vistara, enthält.

Seit fünf Jahren erscheint in Paris eine revue de l'histoire des religions. Von vorzüglichem Wert sind in dieser Zeitschrift die von bewährten Autoritäten bearbeiteten Übersichten über den jeweiligen Stand der Religionswissenschaft. Namen, wie Maspero, Barth, Kuenen, Tiele u. s. w. bürgen für zuverlässige Berichte. Sorgfältig

wird auch die Bibliographie unserer Wissenschaft nachgeführt. Selbst kleine Broschüren, die in einer der abendländischen Sprachen erschienen, sind dabei nicht vergessen, und über die sachbezüglichen Verhandlungen in andern Zeitschriften wird meist ausführlich berichtet.

Gerade aber weil das wissenschaftliche Material in den letzten Jahren ausserordentlich gewachsen ist, ergibt sich erst recht die Schwierigkeit der Aufgabe. Man nahm es früher mit dem Schematisiren der Religionsgeschichte sehr leicht, indem man glaubte, mit Leichtigkeit für jede Stufe des abstrakt entworfenen Entwicklungsplanes eine wirkliche Religion finden zu können. Es ist noch nicht sehr lange her, dass man eine für alle Zeiten gültige Einteilung gefunden zu haben glaubte. Man begann mit der Religion der sog. Naturvölker, setzte sodann auf die zweite Stufe die symbolischen Naturreligionen, unter welchem Ausdruck man die ägyptische und die semitischen Religionen begriff. Hierauf liess man die dualistische Religion der Perser, auf diese die pantheistische der Hindu und Chinesen folgen. Über all diese Religionen glaubte man die Religionen der Griechen, Römer und Germanen als humane Naturreligionen stellen zu müssen. Man hielt sie für das Atrium der Geistesreligionen, deren noch unvollkommene Entwicklung sich im Mosaismus und Islam zeige, deren Vollendung die absolute Geistesreligion, das Christentum, repräsentire.

Gegenwärtig liegt es klar am Tage, dass alle geschichtliche Religionen bald ihr Idealbild, bald ihre Karikatur je und je der Welt gezeigt, dass sie ihre Zeiten des Aufschwungs und des Verfalls gehabt, und dass auch die dunkelsten einzelne Strahlen ewiger Wahrheit in sich befasst haben. Das Auge, mit dem der Mensch die Gottheit schaut, ist sehr oft getrübt, aber niemals so blöde, dass es nicht noch einzelne Strahlen der göttlichen Realität wahrnehmen könnte. Wir sind schnell bereit, auf eine ganze Summe kindischer Vorstellungen in dieser oder jener Religion hinzuweisen; aber wir haben deren Zeichensprache nur halb verstanden, wir haben nicht beachtet, dass oftmals selbst abstossende Vorgänge nur Entartung tief wahrer religiöser Empfindungen sind. Ein gemütsarmer Rationalist mochte lächeln, wenn er sah, wie der israelitische Priester am Versöhnungstage die Sünden des Volkes einem Ziegenbocke auflegte, und wie dann eine Schaar von Jünglingen das arme Tier in die Wüste trieb. Aber den aufrichtigen Israeliten durchdrangen bei dieser Zeremonie die heiligsten Gefühle der Reue, der Vergebung,

des Abscheus gegen die Sünde. Wie entsetzlich die Menschenopfer! Und doch nicht Zeichen blosser tierischer Grausamkeit, sondern eine jammervoll krankhafte Anwendung des so richtigen Glaubens, dass nur, wenn der Mensch willig auch das Teuerste Gott darbietet, das Unglück ihm zum Segen wird, und dass im Opfertod der Gerechten eine rettende, erlösende Kraft liegt.

Über den Ursprung der Religion ist viel geschrieben worden. Doch über mehr oder minder geistreiche Vermutungen kommen wir da nicht hinaus. Uns, die wir mitten im Fluss der Dinge leben, bleibt der Uranfang verborgen. Das Geheimnis reizt den menschlichen Scharfsinn; aber der Ursprung der Religion wie der Sprache liegt in der Frühdämmerung menschlichen Daseins, aus der kein sicherer Ton zu uns herüberklingt.

Die Anhänger der darwinischen Entwicklungstheorie müssen sich die Anfänge der Religion in der Menschheit möglichst roh denken, und umgekehrt das Tier möglichst heraufschrauben, damit der Hervorgang des menschlichen aus tierischem Dasein nicht nur anatomisch, sondern auch psychisch einigermassen wahrscheinlich werde. Wir werden bei diesem Erkenntnisversuch stark an das verschleierte Bild von Sais erinnert. Man will den Schleier gewaltsam lüften und stolzen Sinnes keine ewigen Rätsel mehr eingestehen. Doch „wehe dem, der zur Wahrheit geht durch Schuld. Sie wird ihm nimmermehr erfreulich sein". Wahrheit gilt hier allerdings nur im subjektiven, nicht im objektiven Sinn. Mag die Zelle, aus dem der menschliche Organismus sich entwickelt, äusserlich besehen mit der tierischen die grösste Ähnlichkeit haben, in ihrem Wesen ist sie doch himmelweit von ihr verschieden. Sie birgt nicht nur die Idee des menschlichen Körpers, sondern eine unendliche Fülle geistigen Lebens in sich. Es gibt eine spezifische Menschenwürde, die durch eine unüberschreitbare Kluft von allem bloss tierischen Leben getrennt ist. Der Keim ist Keim, aber es müssen in ihm all die Eigenschaften latent sein, die bei seiner Entwicklung sichtbar werden; daher ist nimmer aus einer verkrüppelten, verkümmerten Form von Religion ihr Anfang zu begreifen.

Aber man soll anderseits den Anfang auch nicht in ganz ungeschichtlicher Weise idealisiren und den Urmenschen eine bewusste Geistesreligion beimessen, die doch nach dem einstimmigen Zeugnis Israels erst Moses offenbar geworden. Wir dürfen auch einem an künstlerischer Gestaltungskraft noch armen Zeitalter die Bildlosigkeit

des Kultus nicht zu hoch anrechnen und die blosse Form des Monotheismus noch nicht als ein untrügliches Zeichen hoher Gottesanschauung hinnehmen. Es kommt doch Alles darauf an, welchen Inhalt der Gottesbegriff hat.

So sehr wir uns im Interesse der Wahrheit vor einer Idealisirung der religiösen Anfänge der Menschheit zu hüten haben, so entschieden weisen wir auch den Irrtum ab, als ob in der Religionsgeschichte das zeitlich Spätere immer auch eine Stufe höher stehe als das Frühere. Kunst und Religion binden sich nicht an eine chronologische Stufenleiter. Oft wurden in der Frühzeit grosse Werke geschaffen, welche viele Jahrhunderte nicht mehr einholten. Es ist keine Frage mehr, dass die Religion Zarathustra's an schlichter Grösse weit über dem späteren Parsismus steht, dass der Glaube Ägyptens in der Pyramidenzeit noch nicht von einem so dichten Gespinnst geistloser Satzungen umsponnen war wie späterhin. Die grossen Gottesgedanken des Moses sind erst von den Propheten wieder in vollem Masse verstanden worden. Als einsame Lichtgestalt erschien Moses in der Nacht der Völker etwa wie, um Grösseres mit Kleinerem zu vergleichen, der humane hochsinnige Ostgothenkönig Theodorich in den Wirren der Völkerwanderung. Das kommt allerdings modernster Kritik ganz quer, die das Volk Israel in pygmäenhaftem Ahnenkultus Jahrhunderte lang hindämmern lässt.

Sehr besonnen äussert sich über den Anfang der Religion O. Pfleiderer (Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2. Aufl., II., 4—46). Er zeigt, dass keineswegs die Religion in der Menschheit mit Fetischismus oder Animismus oder mit der besondern Form des Animismus, dem Ahnenkultus, begonnen habe. Die jetzt so beliebte Theorie, dass alle Religion ursprünglich Ahnenkultus gewesen, kehrt einfach zu der Vorstellung des alten Euhemeros (300 v. Chr.) zurück, welcher die Götter für vergötterte Menschen der Vorzeit erklärte. Die verkehrten Theorien beruhen wesentlich darauf, dass die Entwicklung der Religion nur als ein intellektueller Prozess angesehen wird. Aber alle wirkliche Gemeinschaft mit Gott beginnt im Gefühl. Möchte der Mensch über die zahllosen einzelnen Erscheinungen, oder über das ganze Weltgebäude noch so viele Reflexionen anstellen, so lang kein Schauer der Andacht seine Seele durchdringt, ist er der gemeinen Welt nicht enthoben, nicht religiös. Dass aber der Himmel das spezifisch religiöse Gefühl weckte, ist schon durch die ältesten Gottesnamen, die bei den verschiedensten

Völkern mit dem Namen des Himmels identisch sind, bewiesen. Und dass das Gefühl in der Urreligion das erste, und nicht der reflektirende Verstand, dafür spricht die bald stammelnde, bald nur in stummen Zeichen sich bewegende Sprache der ältesten religiösen Urkunden. Dem so wichtigen Faktor des Gefühls ist auch Pfleiderer bei seiner Darstellung von den Anfängen der Religion nicht ganz gerecht geworden. Mit Recht aber macht er auf ein Moment der Gottesverehrung aufmerksam, das gewiss uralt ist. Der Mensch will das Tun der höheren Mächte nachahmen. Mehr als die von Pfleiderer aus dem Leben der Naturvölker entlehnten Beispiele, scheinen die Anschauungen der alten Ägypter hiefür bedeutsam. In der ewigen Gleichheit des Naturverlaufs ahnten sie das göttliche Walten; darum strebten sie, ihrem Tun den Stempel der Ewigkeit aufzudrücken. Je höher unter ihnen einer gestellt war, an desto strengere Regeln war sein Lebenstag gebunden. Sitten, Gebräuche, die Formen der Kunst, die Kunstwerke selbst, Alles sollte die Weihe der Ewigkeit in sich tragen. Die gleiche Empfindung klingt wieder in dem von Israel vernommenen Gottesruf: „Ich bin heilig, und ihr sollt auch heilig sein".[1]) Das Leben der Gottheit wollten die armen Semiten wieder leben, indem sie, wenn Astarte den Tod ihres Lieblings beklagte, mit ihr trauerten und ihr Liebstes, ihre eigenen Kinder, in schrecklichen Tod dahingaben. Göttliches Leben glaubten sie in sich zu spüren, wenn sie in der Zeit, da die Göttin ihren Geliebten wiedergefunden, massloser Lust, sinnlicher Leidenschaft huldigten. So macht sich mitten in ärgster Verwirrung ein idealer Zug des Gemütes geltend.

Gegenwärtig sind alle Einsichtigen darüber einverstanden, dass die sog. Naturvölker keineswegs die Menschheit so unverkümmert und unverdorben uns darstellen, wie sie aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen. Die Idylle von dem edeln Wilden, den „Europas übertünchte Höflichkeit" noch nicht degradirte, hat die rauhe Luft der Wirklichkeit nicht vertragen. Aber ebenso wenig zeigen uns „die Wilden" in frischem Bilde die soeben der tierischen Stufe enthobene Menschheit. Wir haben in ihrem Leben und Treiben arg verkrüppelte Formen der Kultur vor uns. Genauere Prüfung nötigte den Namen Fetischismus, mit dem man die Religion dieser Völker bezeichnete, aufzugeben. Früher huldigte man der Ansicht, auf der

[1]) 3. Mos. 11, 44 f., 20, 26; 19, 3.

niedersten Stufe hätten die Menschen, vom Zufall geleitet, die geringfügigsten Dinge: Steine, Knochen, Federn u. s. w. zu Göttern gemacht. Späterhin seien Bäume, Berge, Flüsse, dann Sterne, Sonne, Mond, schliesslich der ganze Himmel „Fetische" geworden. Diese Ansicht, noch in neuerer Zeit von F. Schultze,[1]) Girard de Rialle[2]) u. a. lebhaft verteidigt, wurde namentlich von M. Müller[3]) und O. Pfleiderer[4]) siegreich widerlegt. Wir stimmen dem letztern vollständig zu, wenn er sagt: „Der Fetisch[5]) ist gar nichts Anderes, als die roheste Form von kultischen Bildern, welche als repräsentirende Symbole der übersinnlichen Wesen mit diesen in geheimnisvoller Beziehung zu stehen, ihre Behausung zu sein scheinen, und insofern dann für die Verehrer zu Medien oder Vehikel der übersinnlichen Kräfte, zu Zaubermitteln werden". Bis vor Kurzem vermissten wir ein Buch, das die Religionen aller „Naturvölker" in wissenschaftlich genügender Weise dargestellt hätte. Diese Lücke hat nun A. Reville trefflich ausgefüllt.[6]) In ihren Grundzügen sind alle hieher gehörenden Religionen einander gleich. Den Fetischismus treffen wir besonders stark bei den Negern ausgebildet, den Totemismus bei den Rothäuten, den Tabuismus bei den Südseeinsulanern, ohne dass eine dieser Eigentümlichkeiten den andern Naturvölkern ganz fehlte. Die merkwürdigste all dieser Religionen ist diejenige der Polynesier, indem sie überraschende Analogien zu höheren Stufen der Gotteserkenntnis und der religiösen Sitte bietet, indem sie aufs lehrreichste uns zeigt, wie verhängnisvoll auch einem hochbegabten Menschenstamm die weitgehende Zerstückelung und Isolirung in Beziehung auf die idealen Lebensgüter werden kann. Der Tierdienst der Polynesier erinnert an ägyptischen Glauben, ihr Tabu an das hebräische Cherem, ihre Priester, welche sie „Götterbüchsen" nennen, an die Brahmanen, ihr Mönchsstand, ihre geistlichen Schauspiele an die verwandten Erscheinungen des christlichen Mittelalters u. s. w. Die Gefühle der Andacht, Weihe, Heiligkeit kommen am meisten

[1]) F. Schultze, der Fetischismus. Leipzig 1871. — [2]) Girard de Rialle (ein Schüler von Auguste Lecomte), la mythologie comparée, I. Paris 1878. — [3]) F. M. Müller, Lectures on the origin and growth of religion. London 1878. S. 100 f. — [4]) Pfleiderer, a. a. O. S. 9 f., 45 f. — [5]) Fetisch, bekanntlich ein von den portugiesischen Seefahrern aufgebrachter Name für die Gegenstände kultischer Verehrung, für Amulete, Talismane der Neger lautet portugiesisch feitiço, was dem lateinischen factitius künstlich, zauberkräftig entspricht. — [6]) Les religions des peuples non-civilisés par A. Reville. Paris 1883. 2 Bde.

im Tabu zur Geltung. Um des Tabu willen zügelt der Polynesier seine Leidenschaft, ahnt er die Tatsache einer höheren unverbrüchlichen Weltordnung. Verletzungen des Tabu reichen in ihren Folgen über das diesseits hinaus. Der Sünder kommt in's „stinkende Rohutu", der Gerechte in's „wohlriechende". Freilich ist das Leben über dem Grabe weit mehr vom Stand als vom Verhalten bedingt. Das gemeine Volk hat auf Unsterblichkeit kein Recht; Priester, Adel, Könige nur gelangen in die Wohnung der Götter, wie nach den alten Hindu nur der Brahmane in's Brahm eingeht. Die Hölle dagegen droht Allen.

Die Religionen der Naturvölker leiden an einer Menge naiver Widersprüche, wie das von dem kindischen unzusammenhängenden Denken dieser Leute nicht anders zu erwarten ist. Sie verzerren oft das göttliche Ebenbild zu abstossendster Fratze, aber sie haben es nicht zerstört, und mächtig pulsirt auch in ihnen das religiöse Bedürfnis.

Bei allen Naturvölkern tönen uns monotheistische Klänge entgegen, freilich fern abgedämpft, so dass sie auf die Gestaltung des Lebens keinen Einfluss ausüben. Mit einer fast rührenden Naivität sprechen es vor Allen die Neger aus, dass sie zu klein und gering seien, als dass sie mit dem Gott des Himmels Gemeinschaft haben dürften. Auch der Wilde hat seine Augenblicke edlerer, andächtiger Stimmung, wo unter dem leisen Hauche des Ewigen sein Gemüt sanft zusammenschauert und die lichtlosen Dämonen seiner Phantasie über ihn keine Macht haben. Aber diese Augenblicke gleichen dem vereinzelten Wetterleuchten in dunkler Nacht. Es fehlen dem Wilden die Ideale des Staates, der Familie, der Kunst und Wissenschaft, welche in inniger Wechselwirkung die religiöse Kraft nähren und von ihr genährt werden; es fehlt ihm der Gedankenaustausch mit andern hochbegabten Völkern. Die Natur seiner Heimat ist entweder zu reich oder zu arm, um intensivere geistige Bedürfnisse zu wecken und hält ihn mit eisernen Klammern an die Sinnlichkeit gefesselt. Seine Grundstimmung ist trotz aller Orgien, die er gelegentlich feiert, eine schwermütige, keine lebensfreudige. Halten wir uns sein elendes, verkümmertes, stumpfes Dasein vor Augen, so erinnert es uns an einen in Lumpen zerfallenen Königsmantel, an dem noch einige Goldstreifen die frühere Pracht verraten. Diese Naturvölker scheinen dem Untergang verfallen; doch nein, christliches Erbarmen spricht mit dem Propheten: „Ich ging bei

Dir vorüber und sah Dich in Deinem Blute zertreten liegen und sprach zu Dir: Du sollst leben.“ Nicht der Islam kann sie retten, so gewaltige Fortschritte er gegenwärtig unter den Negern macht, sondern nur das mit mildem Ernst, von pädagogischer Weisheit verkündete und von heiliger Liebe getragene Evangelium.

Irgend welche neue Beobachtung von grösserer Wichtigkeit ist auf dem Gebiet, das wir soeben besprochen, in den letzten Jahren nicht gemacht worden. Zum Teil haben ältere Reisende gründlicher uns berichtet als solche der jüngsten Zeit. Es konnte daher wesentlich sich nur um neue Sichtung und Gruppirung des Stoffes handeln. Anders steht die Sache bei der Religion einzelner Kulturvölker.

Nennen wir gleich die Religion der Ägypter. Es ist das Verdienst namentlich dreier ausgezeichneter Ägyptologen, über dieses dunkle Gebiet neues Licht verbreitet zu haben: P. Le Page Renouf, Brugsch und Lieblein. P. Le Page Renouf[1]) macht aufmerksam auf die Sammlung von Vorschriften und Lebensregeln des Ptahhotep, eines Prinzen aus der fünften Dynastie (c. 2900 v. Chr.), die nach Inhalt und Form lebhaft an die Sprüche Salomos erinnern. Gerade Ptahhotep braucht oft den allgemeinen Namen für Gott „Nutar“ (der Mächtige). Nutar wird von den Ägyptern immer ohne den Zusatz eines Eigennamens und stets in der Einzahl erwähnt. „Die ganze ägyptische Mythologie dreht sich um die Geschichte des Ra und des Osiris. Man fand aber auch Dokumente, in denen Ra und Osiris gleich gesetzt werden, endlich auch solche, in denen Ra, Osiris, Amon und alle andern Götter bis auf ihre blossen Namen verschwinden und die Einheit Gottes in der edelsten Sprache einer monotheistischen Religion verkündet wird. Wir begegnen aber den polytheistischen und monotheistischen Lehren immer zusammen. In der gesamten ägyptischen Literatur wird keine Tatsache fester bezeugt als die, dass dieselben Menschen an der Lehre von Einem Gott und einer Mehrzahl von Göttern hingen und Niemand darin einen Widerspruch fand.“

So zahlreich die ägyptischen Mythen sind, es spiegelt sich in ihnen doch allermeist nur die phantasievolle Auffassung des Sonnenlaufes wider. Osiris ist so gut wie Ra Sonnengott. Er wurde von Anubis verschlungen. Es bezeichnet eben letzterer das Halbdunkel

---

[1]) Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter. Leipzig, Hinrichs 1881 (VII. 240 p. 8°) 5m.

nach Sonnenuntergang. Set, von den Griechen Typhon genannt, wurde Jahrhunderte lang wie jede andere Gottheit verehrt, und erst zur Zeit, da die Monarchie verfiel, zum bösen Dämon degradirt, dessen Namen man aus den Inschriften tilgte.

Ein sehr wichtiger Begriff für den Glauben der Ägypter war Maat. Alle Götter leben der Maat gemäss. Ja jeder grosse Gott ist Herr der Maat; zu gleicher Zeit wird aber versichert, dass Maat keinen Herren kenne. Das Wort bedeutet Gesetz im Sinne der unfehlbaren Ordnung, die das Weltall regiert. Auch die Griechen, Germanen, Perser, Hindu haben an eine unerschütterliche natürliche und sittliche Weltordnung geglaubt und dementsprechende Ausdrücke geschaffen.

In der Vorstellung vom Jenseits machte sich im Laufe der Jahrhunderte eine Wandlung von roherer zu geistigerer Anschauung geltend. Zu aller Zeit ehrte man die Eltern und Voreltern mit grosser Pietät. Wie bei den Israeliten folgten bei den Ägyptern die Pflichten gegen die Eltern gleich auf die gegen die Götter. Ramses II. sagt in einer Inschrift: „Das schönste Ding, das man schauen, und das Beste, das man hören kann, ist ein Kind mit dankbarem Sinn, dessen Herz für seinen Vater schlägt." Die Idee einer vergeltenden Gerechtigkeit, die sich am Verstorbenen vollzieht, war von der Urzeit in den Ägyptern tief eingewurzelt. Die 42 Beisitzer des Todtengerichts nähren sich vom Fleisch der Gottlosen und trinken ihr Blut, so dass diese also einem zweiten Tode und endgültiger Vernichtung entgegengehen.

„Ein Gefühl des Ewigen und Unendlichen, des Heiligen und Guten, das die Welt regiert, und von dem wir abhangen, von Recht und Unrecht, von Heiligkeit und Tugend, von Unsterblichkeit und Vergeltung, das sind die Elemente der ägyptischen Religion." Die frühe Entwicklung der Kunst hat den gesunden religiösen Fortschritt bei den Ägyptern beeinträchtigt. So zeigt sich uns denn ihre Religion als ein Konglomerat von Geistigkeit und Sinnlichkeit, von schlichter Gottesverehrung und wüstem Ceremoniendienst, von tiefsinnigen Gottesanschauungen und albernem Aberglauben. Alle Phasen der Gottesvorstellung sind darin vertreten: Henotheismus, Pantheismus, Polytheismus und Monotheismus. Einzelne Hymnen an Ra, Horus u. s. w. erinnern nach Form und Inhalt an Israels Psalmen, mehr noch folgendes an Nutar gerichtetes Gebet: „O mein Gott und Herr der du mich geschaffen und gebildet hast, gib mir ein Auge, deine Herrlichkeit zu schauen, ein Ohr, sie zu hören."

Brugsch[1]) bietet uns eine Menge schwer zugänglicher religiöser Inschriften in möglichst getreuer Übersetzung. Mit ungewöhnlicher Überzeugungskraft macht er uns klar, wie ohne gründliches Verständnis der ägyptischen Sprache es unmöglich ist, in's Geheimnis ägyptischen Glaubens einzudringen. Wir lassen nach Brugsch eine Reihe von Aussprüchen der Ägypter über die Gottheit folgen, um zu beweisen, welch' grossen Schwung der Gedankenflug dieser alten Weisen gelegentlich nahm und welch' treffliche Lehrer Moses an ihnen besass. „Gott ist ewig, er war, als noch nichts war und schuf alles Seiende. Gott ist verborgen, und seine Gestalt hat Niemand erkannt, Niemand sein Bild erforscht. Kein Mensch weiss ihn zu nennen -- verborgen bleibt sein Name. Ein Geheimnis ist sein Name für seine Kinder. Zahllos sind seine Namen, Niemand weiss ihre Zahl. Gott ist die Wahrheit, er schafft die Wahrheit und richtet sie über die Welt hin auf. Gott ist Vater und Mutter, Vater der Väter, Mutter der Mütter. Er schafft und ist nicht erschaffen. Gott ist das Sein, er selber, das Bleibende von Allem, Schöpfer dessen, was war, was ist und sein wird. Er schuf den Himmel und die Erde, liess die Wasser hervorkommen und bildete die Bergmassen. Was seinem Herzen entquillt, das geschieht, er spricht's, und es steht da. Gott ist barmherzig gegen seine Verehrer, er erhöht den, welcher ihn anruft, er schützt den Schwachen gegen den Starken. Gott erkennt den an, der ihn anerkennt, belohnt den, der ihm dient, und schützt den, der ihm folgt."

Die kosmogonischen Grundansichten lassen sich nach Brugsch folgendermassen zusammenfassen: „Im Anfang war weder Himmel noch Erde. Von dichter Finsternis umgeben, erfüllte das All ein grenzenloses Urwasser (Nun), welches in seinem Schosse die männlichen und weiblichen Keime oder „die Anfänge" der zukünftigen Welt in sich barg. Der göttliche Geist, unzertrennlich von dem Urstoff des Urwassers, fühlte das Verlangen nach schöpferischer Tätigkeit, und sein Wort erweckte die Welt zum Leben, deren Gestalt und formenreiche Gebilde sich in seinem Auge vorher abgespiegelt hatten. Ihre körperlichen Umrisse und Farben entsprachen nach ihrer Entstehung der Wahrheit, d. h. den Urvorstellungen des göttlichen Geistes über sein künftiges Werk. Der erste Schöpfungsakt

[1]) Religion und Mythologie der alten Ägypter, I. Hälfte. Leipzig, Hinrichs, (VI. 280 p. 8°), 1884. Preis 8 Fr.

begann mit der Bildung eines Ei's aus dem Urgewässer, aus dem das Tageslicht, die unmittelbare Ursache des Lebens in dem Bereich der irdischen Welt herausbrach. In der aufgehenden Sonne verkörperte sich die Allmacht des göttlichen Geistes in ihrer glanzvollsten Gestalt."

Fehlt es nicht an zahlreichen Aussprüchen, die einen monotheistischen Glauben klar aussprechen, so nicht minder an solchen henotheistischen und pantheistischen Charakters. Wenn es zum Wesen des Henotheismus gehört, den jeweilig angerufenen Gott als Schöpfer und Herrn der Welt zu preisen und keine andere Gewalt ihm gleich zu stellen, um im nächsten Gebet ganz dasselbe von einem andern Gott auszusagen, dann stand der Henotheismus bei keinem Volk so sehr in Blüte wie bei den Ägyptern. Ra, Amon, Horus, aber auch die Göttinnen Neith, Hathor u. s. w. empfangen dieselbe Lobpreisung. Vater der Väter, Mutter der Mütter, so wird Neith, so Hathor angerufen. Thoth, gewöhnlich als Mondgott bezeichnet, hatte eine viel umfassendere Bedeutung, indem er im Bewusstsein der ägyptischen Priester dieselbe Stellung einnahm wie der Logos „das Wort" in der Weltanschauung des Philo. Er ist Gott, wie er sich offenbart. Es heisst in einer Inschrift von Thoth: „Was in seinem Herzen entquillt, das wird sofort, und was er ausgesprochen hat, besteht in Ewigkeit."

Dass aber die ägyptischen Weisen auch pantheistisch gedacht haben, das zeigt schon ihre Kosmogonie. Die Welt in unendlicher Abstufung ist eine Emanation der Gottheit, diese gleichsam der geheimnisvolle Äther, der Alles durchdringt und erfüllt. Jeder Gerechte wird nach seinem Tode zu Osiris, zu Tum, Horus u. s. w. Das Alles durchflutende Wesen der Gottheit offenbart sich am deutlichsten im Kreislauf des Tages und des Jahres, im Instinkt der Tiere, in der Majestät des Königs (Ra's oder Amons Sohn par excellence), im Endzustand alles normal verlaufenden Menschenlebens.

J. Lieblein [1]) bemüht sich, in etwelchem Gegensatz zu Le Page Renouf eine Entwicklung im religiösen Bewusstsein der Ägypter nachzuweisen. „Die Hauptobjekte der Religion, wie sie in den ältesten Gräbern dargestellt ist, sind die Götter der Natur, der Ahnen-

[1]) Egyptian Religion, 46 p. Leipzig, Hinrichs, 1884. Vom selben Verfasser ist erschienen: Gammelägyptisk Religion. Forste Del: Gudsbegnebets Udvikling, 162 p. Kristiania: Aschehoug & Co. 1883.

kultus und eine dämmernde Lehre von einem zukünftigen Leben.“ Lieblein muss aber zugeben, dass schon die Monumente der 4. und 5. Dynastie hie und da den „grossen Gott“ erwähnen, von dem es unbestimmt sei, ob er sich auf die Sonne beziehe oder einen andern Naturgott, oder ob er als eine allgemeine Bezeichnung der unbestimmten Vorstellung einer überirdischen Macht aufgefasst werden müsse. Unbestreitbar mehrte sich die Zahl der Götter sehr stark, als Ägypten zu Einem Reiche vereinigt wurde und die Lokalgötter der verschiedenen Städte und Distrikte Anerkennung verlangten. Ihrem Wesen nach waren's überall die gleichen Götter. „Da aber die Priester bei der Vereinigung von Ägypten nach und nach versuchten, dieselben in einen gemeinsamen offiziellen Götterkreis zu vereinigen, wurde es notwendig, ihnen verschiedene Eigenschaften und Funktionen zuzuschreiben.“ Andeutungen dieses Prozesses finden sich schon in den Pyramidengräbern. Erst in der 11. und 12. Dynastie erscheinen die thebanischen Götter Mut, Amon und andere auf den Monumenten. Amon bedeutet der „Verborgene“, „Geheimnisvolle“. Er ist hinter der Welt, die wir sehen und fühlen, verborgen. An ihn schliesst sich der reinste monotheistische Gottesbegriff der ägyptischen Theologie an. Die Staatsreligion vergeistigte den Gottesbegriff, der Lokalkultus begünstigte die Tendenz zum Monotheismus, weil jede Stadt ihren Gott als den allein wahren Gott, den Herrn aller Herren in lokalpatriotischer Pietät verehrte. Die klaren entschiedenen Zeugnisse dieser höheren Gottesanschauung gehen nach Lieblein nicht über die 18. Dynastie hinauf. Der Zeit der letztern gehört ein Hymnus an, in welchem es von Amon heisst: „Er hat die Menschen, das Vieh und Alles, was existirt, erschaffen, er macht die Bäume wachsen, das Gras spriessen, die Tiere leben. Er ist's, der hervorgebracht, was im Himmel oben und was auf Erden hienieden ist, er gibt Licht der Erde und weht durch den Himmel in Frieden. Er ist einzig und allein, und seinesgleichen wird nicht gefunden.“ Wenn solche Vorstellungen zur Zeit der 18. Dynastie unter den gebildeten Klassen herrschten, wird uns begreiflich, dass einer der letzten Könige dieser Periode, Amenophis IV., es unternahm, einen strengen, allen Polytheismus konsequent abweisenden Monotheismus zur Staatsreligion zu erheben. Mit despotischer Strenge verfolgte er das Götzentum, und die Welt sah das erste Märtyrerblut zu Ehren volkstümlicher Götter fliessen. Die Reformation dieses Königs konnte nach dessen Tode sich nicht behaupten.

Durch selbständiges Nachdenken waren die Priester von On noch etwas früher als die von Theben zu einem monotheistischen Gottesbegriff gelangt. Sie nannten Gott Chepera d. h. der da ist, existirt, dieselbe Bedeutung hat bekanntlich Jahveh, der Gott Israels.

Hatte das monotheistische Bedürfnis die Gottheit über die Welt emporgehoben und ihre absolute Majestät fühlen lassen, so führte die darauf folgende pantheistische Neigung sie wieder in die Welt hinein. „Nichts ist ausser Gott", heisst's im 42. Kapitel des Todtenbuches. Nach Lieblein würde der höchste religiöse und theologische Aufschwung mit dem höchsten Aufschwung in Politik und Kunst nahezu zusammenfallen, nämlich der Periode der 18. und 19. Dynastie angehören. Derselbe Forscher macht uns darauf aufmerksam, dass den Gottlosen nicht blos absolute Vernichtung drohe, sondern nach einzelnen Zeugnissen auch positive Höllenstrafe. Ein Bild zeigt uns, wie die Verdammten in einem Feuersee schwimmen müssen, ohne verzehrt zu werden. Um den See herum stehen Geister, die glühendes Gift in den See speien. Eine Inschrift sagt: „Es ist euere Aufgabe, ihr Geister, in den höllischen Regionen die Plätze zu bewachen, wo die Gottlosen im Feuer gequält werden nach den Befehlen des Gottes Ra." Es gingen, wie wir sehen, über das Loos der Bösen zwei Vorstellungen nebeneinander.

Während Pierret, der verdienstvolle Uebersetzer des Todtenbuches,[1]) den Spuren Vicomte de Rougé's folgend, die Religion der Ägypter idealisirt, zeigen Pietschmann, Perrot, Meyer, Erman das Bestreben, von ihr möglichst gering zu denken. Mit mehr Recht werden wir zwischen einer esoterischen und exoterischen Lehre unterscheiden. Das Volk hielt sich an die bizarren Symbole und fasste sie meist in materialistischer Weise auf, die Priester und mit ihnen alle höher Gebildeten huldigten einem mehr oder weniger konsequenten Spiritualismus, ohne je vom Glauben an zauberkräftige Sprüche und Ceremonien sich ganz frei zu machen.

Hat die neuere Forschung die bisherigen Vorstellungen von der ägyptischen Religion vielfach modifizirt, so in weit grösserem Masse noch diejenigen von der Religion der Semiten. Unter dem semitischen Boden wurden ältere Völkerschichten entdeckt, die Akkader und Sumerier im Euphratgebiet, die Chetiter im nördlichen Syrien. Die Semiten, welche in diese Gegenden eindrangen, wurden die gelehrigen

[1]) P. Pierret, le livre des morts des anciens Egyptiens, IX. 661 p. Paris 1882.

Schüler jener hochentwickelten Völker, während die Stämme des nördlichen und mittleren Arabiens ihrem angestammten Wesen treu blieben.

Die Akkader und Sumerier, die Lenormant und Andere der turanischen Völkerfamilie zuweisen, haben uns viele schriftliche Denkmale ihres religiösen Denkens und Glaubens hinterlassen. Ihre kühne Phantasie trug sie weit über die Schranken alles menschlichen Wissens hinaus, so dass sie vom Urzustand alles Seins, von der Schöpfung der Welt, von der Sündflut Vieles zu erzählen wussten. Sie besassen eine Menge Namen für die überirdischen Mächte, eine höchste Dreiheit von Göttern, namentlich aber eine Göttin, in der sich alles Lebens ewige Freude und ewiges Leid symbolisirte. Istar, so heisst diese Göttin, stürmt in den Schlachten ihren Getreuen voran, eine kriegerische Jungfrau, und deckt hinwieder in friedlicher Huld die Flur mit Gras und Blumen. Wenn in der Dämmerung Stille der Abendstern leuchtet und die Mondsichel über dem Horizont sich zeigt, fühlt der Gläubige am stärksten den Geisteshauch der Himmelskönigin. Des Frühlings Pracht schmückt die Hochzeitsfeier der Unsterblichen mit dem sterblichen Helden. Die sengende Glut des Sommers ist der Schmerz der Göttin um ihren der Unterwelt verfallenen Freund. Sie steigt hinunter in das „Land ohne Heimkehr". Doch über die finstere Göttin des Todes hat sie keine Macht. Nur durch der Götter einmütigen Beschluss wurde sie selbst aus der Haft der Unterwelt frei.

Stark war bei diesem alten Kulturvolk das Zaubereiwesen, der Glaube an böse Geister, an Zaubermittel und Zaubersprüche entwickelt. Aber neben diesen kleinlichen, Herz und Verstand beengenden Vorstellungen fehlte ein höherer, religiöser Schwung nicht, der sich in ergreifenden Lobgesängen an die himmlischen Mächte, in tief empfundenen Bussliedern kund tat.

Semitische Priester haben uns vielfache Zeugnisse vom Glauben ihrer nicht semitischen Vorgänger aufbewahrt. Dem Geist der Semiten selbst war ein intensives, religiöses Abhängigkeitsgefühl eigen, das seiner Natur nach zum Monotheismus gravitirte. Aus der Urheimat trugen die verschiedenen Stämme nur Einen Gottesnamen, „El", mit sich fort. Jedes kleinere oder grössere Gemeinwesen sammelte sich um Einen Gott, der alle andern göttlichen Mächte weit übertraf. So verehrte Ur den Sin, Sippara den Merodach, die Moabiter den Kamos u. s. w. Zersplitterung der Stämme führte,

wie wir dies in Arabien wahrnehmen, zu einem geographischen, ihre Wiedervereinigung zu einem systematisirten Polytheismus, der sich aber nie vollständig in's Volksgemüt einlebte. Istar, deren Name und Verehrung sich von Babylon aus über die meisten semitischen Stämme ausbreitete, errang für die praktische Frömmigkeit der letztern eine Stellung, die lebhaft an den Mariakultus der romanischen Völker erinnert.

Seit Movers sein berühmtes Werk über die Phönizier geschrieben, hat sich die Kunde über das Geistesleben auch dieses Volkes bedeutend gemehrt. Er glaubte bei demselben einen scharf ausgesprochenen Dualismus der Gottesanschauung konstatiren zu können, als ob der Gott Baal der Herr des Lebens, Moloch der Gott des Todes gewesen sei. Dem Baal habe als weiblicher Gegensatz Aschera, dem Moloch Astarte entsprochen. Diese Ansichten sind unhaltbar. Der Phönizier bekannte von seinem Baal wie der Israelite von Jahveh: „Er tödtet und gibt das Leben, er führt in die Unterwelt und führt wieder heraus, er erniedrigt und erhöht, er macht arm und macht reich.“ Seine Himmelskönigin Astarte ist sowohl die spröde, grausame Jungfrau als die Allmutter voll brünstiger Liebe, ist doch eben das Leben der Natur das Leben der Gottheit. Ihrem Wesen nach ist Astarte mit Baal identisch, sie heisst Name, Angesicht Baals, d. h. Baal, wie er sich offenbart. Nach jüngst entdeckten Reliefdarstellungen bekannten sich die Phönizier auch zu einer Art göttlicher Dreieinigkeit, vielleicht in Anlehnung an den ägyptischen Mythus von Osiris, Isis und Horus. Wie in Kunst und Industrie waren sie auch in religiösen Dingen die gelehrigen Schüler der reichbegabten Bewohner des Niltals. Während sonst die Semiten nur ein Schattenreich für die Toten kennen und kein Bedürfnis nach einem verklärten, jenseitigen Leben aussprachen, besitzen wir für die Phönizier in Schrift und Sinnbild Zeugnisse, dass sie von den Aegyptern den Glauben an eine jenseitige Vergeltung entlehnt hatten. Noch bringen wir in Erinnerung, dass die Israeliten ihre phönizischen Nachbarn nicht für Semiten hielten. Aber welches immer die Abstammung der letztern gewesen sein mag, in ihrer geschichtlichen Erscheinung tragen sie durchaus semitischen Typus.

Oestlich von den Semiten beginnt die Heimat arischer Völker. Die nächsten Nachbarn sind die Iranier, deren Religion den Namen eines grossen Mannes, des Zarathustra, trägt. Den Kanon ihres Glaubens bildet das Avesta, eine Sammlung von Trümmern einer

ehemals viel grösseren heiligen Literatur. Aber wie sehr steht auf dem Gebiete der iranischen Religion noch Alles in Frage! Hat ein Zarathustra als Verkünder eines reinen, ethischen Monotheismus je gelebt? Im Fall er eine geschichtliche Persönlichkeit ist, gehört er dem 12. oder dem 6. Jahrhundert vor Christus an, oder ist er in eine noch frühere Zeit hinaufzudatiren? Ist die Religion des Zarathustra nur ein iranisirter Vedaismus oder sind turanische und semitische Einwirkungen für sie bedeutsamer geworden? Noch bieten manche Stellen des Avesta dem Uebersetzer fast unübersteigliche Schwierigkeiten, noch wissen wir lange nicht mit genügender Sicherheit, welches die Urgestalt der iranischen Religion gewesen. Der Zendphilologe Geldner wird mit einem Hilfsmaterial, wie es noch keinem seiner Vorgänger zu Gebote stand, eine neue Ausgabe des Avesta ausarbeiten, und wir dürfen von nicht ferner Zukunft gesichertere Resultate hoffen.

Wenden wir uns schliesslich noch Indien zu. Hier ist's vor Allem der Buddhismus, dessen Kenntnis durch ausgezeichnete Forscher gefördert worden ist. Die Persönlichkeit Buddhas ist derart mit einem dichten Schlinggewächs phantastischer Legenden umsponnen, dass Sénart und Kern geradezu die geschichtliche Existenz Buddhas bestreiten. Immer wieder verkennen mehr philologisch als historisch geschulte Forscher die Bedeutung der Persönlichkeit für die geistige Entwicklung der Menschheit. In anmutigster Weise hat Mary Summer den Buddha der Legende dargestellt[1]), in einem nach Form und Inhalt mustergültigen Buche Oldenberg[2]) den historischen Tatbestand festzustellen versucht. Wir wollen aus seinen Ergebnissen Einiges hervorheben. Nach den Hymnen des Rigveda ist das bedeutendste Werk der vedischen Literatur das „Brâhmana der hundert Pfade". Indische Mystik redet hier vom Begriff Atman. Atman ist das Ich, das Subjekt: aber die centrale Ichsubstanz ist zugleich Herr der Götter, der Schöpfer. Atman ist das ewig Eine. „Den Atman erkennend", heisst's in dieser Schrift, lassen Brahmanen davon ab, nach Nachkommen zu begehren und nach Habe und weltlichem Heil; als Bettler ziehen sie einher." Das Auftreten der Lehre von dem ewig Einen fällt mit dem Auftreten des Mönchtums in

[1]) Mary Summer, histoire du Bouddha Sakya-Mouin, Paris, 1874. — [2]) H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. VIII 459 p. 8°. Berlin, Hertz, 1881.

Indien zusammen. Nicht erst Buddha hat dem Mönchstum gerufen. Die Idee der Seelenwanderung, die seit Jahrtausenden den Geist der Hindu beherrscht, machte sich zunächst als Vorstellung des Wieder- und Wiedersterbens geltend. Von aller Sterbensqual ist erst der erlöst, dessen Seele sich mit ihrer Wesenheit, dem Brahma, vereinigt hat. Das Brahma aber ist das Alles durchdringende, geistige Fluidum, nur für die dialektische Erörterung, nicht der Sache nach vom Atman zu scheiden. Wie aber ist die Vereinigung mit dem Brahma zu erreichen? Darauf antworten die Weisen des Brâhmana:

„Wenn von jeglichem Begehren seines Herzens er sich gelöst, geht der Sterbliche unsterblich in das Brâhmana hienieden ein." Die Seligkeit dieser Vollendung hat nach dem Brâhmana ihr Vorspiel und Abbild im Zustand des tiefsten Schlafes. Das grösste Uebel ist das Nichtwissen, weil alles Begehren von selber schwindet, sobald der Mensch das ewig Eine erkannt hat. Die Atmanlehre mit ihrem hochgespannten Spiritualismus trug einen esoterischen Charakter und weckte kein Missionsbedürfnis; aber sie breitete sich unter Leuten verschiedener Kasten aus, die dann das Mönchsgewand ergriffen. Losgelöst von der gewöhnlichen Ordnung der Gesellschaft machten sich die Verbindungen der Bettelmönche nach und nach auch von der Autorität des Veda frei. Wie es im Mittelalter viele wunderliche Heilige gab, ich erinnere an Giacapone da Todi, so auch unter den vorbuddhistischen, herumziehenden Bettelmönchen Indiens. So wurde Einer als Hahnenheiliger berühmt, indem er wie ein Hahn die Speise aufpickte u. s. w.

Neben den Mystikern traten viele frivole, materialistische Neuerer auf, die jede sittliche Weltordnung leugneten. Sie gingen Buddha voraus, wie die Sophisten dem Sokrates.

So war der Boden für Buddhas Auftreten durch positive und negative Geister geebnet. Die Grundideen seiner Weltanschauung waren für Indiens ernstere Geister nicht neu. Aber neu und ihm durchaus eigentümlich ist das hochherzige Erbarmen mit dem Seelenleiden der gesammten Menschheit und das daraus resultirende mächtige, nimmer ersterbende Missionsbedürfnis. Er, der mitleidsvolle Lehrer des Volkes, bringt die sublimste Weisheit eingeweihter Kreise auf einen einfachen volkstümlichen Ausdruck in den bekannten „vier Wahrheiten": 1. Das Dasein ist ein Uebel. 2. Die Ursache des Uebels ist die Begierde. 3. Die Begierde muss überwunden werden. 4. Es gibt einen achtfachen Pfad, die Begierde zu überwinden. Dieser

wird also beschrieben: Rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Das vielgenannte Nirvana bedeutete ursprünglich nicht das absolute Erlöschen, sondern nur den absoluten Friedenszustand der Seele, weshalb es auch mitten in der Zeitlichkeit schon erreicht werden kann.

Zu seinen Jüngern soll Buddha gesagt haben: „Zieht aus, ihr Jünger, und wandert zum Heil für viel Volk, zur Freude für viel Volk, aus Erbarmen für die Welt, zum Segen, zum Heile, zur Freude der Götter und Menschen."

Buddha bekämpft den alten Götterglauben nicht; aber indem er alles Heil auf die Ueberwindung der Begierde abstellt, indem er nur eine Selbsterlösung kennt, sind ihm die Götter gleichgiltig. Ja er sagt nach dem Dhammapada: „Wer zur vollkommenen Ruhe des Gemütes gelangt ist, dessen Loos beneiden selbst die Götter." Buddha hat auch die Kasteneinrichtung nicht bekämpft, wie auch die ersten Christen die Sklaverei nicht bekämpft haben. Wer aber seiner Ordensgemeinschaft sich anschliesst, der ist der Welt enthoben. Den glattgeschorenen Bettelmönch im gelben Rock und geflickten Mantel fragt man nicht mehr: Bist du ein Brahmane oder ein Çudra gewesen? Innerhalb des Mönchtums sind alle Unterschiede der sonstigen Welt ausgelöscht.

Die indische Religionsgeschichte der neueren Zeit ist ebenfalls unserer Kenntnis in reichem Masse erschlossen worden. So besitzen wir von der Religion der Sikhs durch Trumpp ein getreues Bild.[1]) Lichtvolle Übersichten über die gesamte indische Religionsgeschichte haben uns Barth[2]) und Monier Williams geboten.[3]) Durch das Wirrsal der gegenwärtig noch in Indien herrschenden Religionen geleitet uns der letztgenannte Forscher als sehr kundiger Führer in seinem neuesten Werk.[4]) Mit einem Gefühl der Wehmut scheiden wir von dem religiös so tief angelegten Hinduvolk, dessen religiöse Entwicklung allermeist in kleinlichstem Kastenwesen, in geistlosem Ceremoniendienst und dumpfem Aberglauben erstarrt ist. Nur im

[1]) E. Trumpp, die Religion der Sikhs. IV. 124 p. 12°. Leipzig, Schulze 1881. — [2]) A. Barth, les religions de l'Inde. 175 p. Paris 1879. — [3]) M. Williams, Hinduism., 238 p. London 1877. — [4]) M. Williams, religions thougt and life in India Part I Vedism. Brahmanism. and Hinduism. XII. 520 p. London 1883.

Brahmosamadsch, der an den Quellen des Evangeliums getrunken, winkt den Hindu die Morgenhelle einer schöneren Zeit.

Der Religionsgeschichte Chinas, die erst seit kurzer Zeit eine deutlichere und sicherere Gestalt zu zeigen begonnen hat, will ich gerne ein ander Mal gedenken. Wie aber, möchte ungeduldig der Leser fragen, hat sich in den letzten Jahrzehnten das Bild der alten europäischen Religionen gestaltet? Darauf diene zur Antwort: Die Geschichte der slavischen und der keltischen Religion ist erst noch zu schreiben. L. Léger hat gezeigt[1]), dass über die erstgenannte Religion auch in fachmännischen Kreisen noch sehr irrige Vorstellungen herrschen, und Gaidoz[2]) lässt uns mit Beziehung auf die keltische Religion hoffen, dass mit Hilfe der in neuerer Zeit zahlreich entdeckten Monumente und einer vertieften Sprachkenntnis, mit Benutzung der im Volksgemüt haftenden Sagen eine klare und getreue Vorstellung sich gewinnen lasse.

Was Hellas anbetrifft, so ist seine Mythologie eingehender als seine Religion studirt worden. Mehr denn die anmutigen Fabeleien der Dichter lehren die zahlreichen Inschriften, welcher Glaube des Griechen Herz besessen, was ihn gedemütigt und erhoben, was ihn getröstet und gestärkt hat. Auch für die Kenntnis des altrömischen Glaubens sind die Tausende von Inschriften eine Hauptquelle. Die ältere Entwicklungsphase der römischen Religion ist im Einzelnen für uns noch sehr dunkel. Für die Zeit von August bis zu den Antoninen hat G. Boissier[3]) eine ebenso frische als lehrreiche Darstellung gegeben.

Am wenigsten ist in letzter Zeit die Kenntnis der germanischen Religion gefördert worden. Zwar haben Bugge und Bang der Welt mit lautem Schall verkündet, dass die Mythen der Edda nur eine späte Überarbeitung griechisch-römischer Sagenstoffe seien. Sie lieferten aber nur einen neuen Beweis dafür, dass die Manie, alle bisherigen Resultate der Forschung auf den Kopf zu stellen, der wissenschaftlichen Wahrheit ebensowenig Gewinn bringt, als ein starrer Konservatismus.[4])

Noch sind viele Perlen aus der Flut heidnischen Glaubens zu

[1]) Revue de l'histoire des réligions, IV, 129 fg. — [2]) A. O. II, 68 fg. — [3]) La réligion Romaine d'Auguste aux Antonins. 2 Tomes. Paris 1874. — [4]) In ruhiger, überzeugender Weise hat Beauvois, revue de l'histoire des réligions, IV 54 fg. die Meinungen Bugge's und Bang's widerlegt.

heben, noch manche für die religiöse Psychologie höchst bedeutsame Tatsache aus der allgemeinen Religionsgeschichte zu konstatiren. Je mehr dies gelingt, desto mehr wird letztere eine grossartige, überwältigende Apologie des schlichten Evangeliums Jesu Christi werden.

Die Perikope vom Ährenraufen
und
Urmatthäus.

Von A. Kappeler, Pfarrer in Kappel (Kt. Zürich).

Unter den zahlreichen Versuchen, die Komposition der drei Synoptiker aus schriftlichen Quellen zu erklären, nimmt gegenwärtig die scharfsinnig und vollständig durchgeführte Matthäus-Hypothese von B. Weiss die erste Stelle ein, und es dürfte von Interesse sein, deren Haltbarkeit an einem kleinen Abschnitt eingehend zu prüfen. Wir wählen die Geschichte vom Ährenraufen am Sabbat. Weiss ist bekanntermassen der Meinung, dass die Urschrift, die er dem Matthäus zuschreibt und etwa im Jahre 67 verfasst sein lässt, allen drei Synoptikern vorlag, und dass unter diesen Markus als der älteste nebst der Quelle vom kanonischen Matthäus und Lukas, die selber einander nicht kannten, benutzt worden sei.

Der Wortlaut der Perikope ist folgender:

Matth. 12, 1—8.	Mark. 2, 23—28.	Luk. 6, 1—5.
1. *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς σάββασιν διὰ τῶν σπορίμων· οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπείνασαν καὶ ἤρξαντο τίλλειν στάχυας καὶ ἐσθίειν.*	23. *καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδοποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας.*	1. *ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ διαπορεύεσθαι αὐτὸν διὰ σπορίμων καὶ ἔτιλλον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἤσθιον τοὺς στάχυας ψώχοντες ταῖς χερσίν.*
2. *οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἰδόντες εἶπαν αὐτῷ· ἰδοὺ οἱ μαθηταί σου ποιοῦσιν ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ.*	24. *καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ· ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν;*	2. *τινὲς δὲ τῶν Φαρισαίων εἶπον· τί ποιεῖτε ὃ οὐκ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν;*

3. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυείδ, ὅτε ἐπείνασεν καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ;	25. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυείδ, ὅτε χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ;	3. καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπεν Ἰησοῦς· οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε ὃ ἐποίησεν Δαυείδ, ὅτε ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ;
4. πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον ὃ οὐκ ἐξὸν ἦν αὐτῷ φαγεῖν οὐδὲ τοῖς μετ᾽ αὐτοῦ, εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσι μόνοις;	26. ἦλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν.	4. εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως λαβὼν ἔφαγεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μετ᾽ αὐτοῦ, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ μόνους τοὺς ἱερεῖς;
5. ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοι εἰσίν;	27. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον·	5. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς·
6. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε.		
7. εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους.		
8. κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.	28. ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.	κύριός ἐστιν καὶ τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Mark. V. 24. ὁδοποιεῖν B. Weiss ὁδὸν ποιεῖν. V. 25. Das αὐτοῖς vor ἔλεγεν, das Weiss beibehält, gestrichen nach ℵ B C L. V. 26. ἦλθεν statt εἰσῆλθεν mit B. Luk. V. 6. καὶ vor τοῦ σαββάτου beibehalten mit B.

Wir reproduziren zuerst in aller Kürze die Erklärung von Weiss, wie sie hauptsächlich in den Kommentaren über Markus S. 98—105 und Matthäus S. 308—316 niedergelegt ist, schliessen

einige Bemerkungen an und versuchen hierauf selbst das Problem zu lösen.

1. Der schriftstellerische Prozess hat sich nach Weiss ungefähr so gestaltet.[1] In der Quelle stand im Wesentlichen, doch mit mehreren Verkürzungen Matth. 12, 2—8. V. 3—8 ging ein Vorwurf ähnlich V. 2 voraus, in welchem die Pharisäer Jesum auf ein ungesetzliches Tun der Jünger am Sabbat aufmerksam machen. V. 5 und besonders 7 lassen darauf schliessen, dass es sich sehr wahrscheinlich um Krankenheilungen handelte. Der Wortlaut dieses Vorwurfs lässt sich genau nicht mehr ermitteln, nur so viel scheint sicher, dass er mit dem der Quelle eigentümlichen *ἰδού* begann. Jesus rechtfertigt die Jünger zunächst durch ein Beispiel aus der Geschichte Davids V. 3 und 4. V. 3 dürfte mit der Quelle übereinstimmen, V. 4 dagegen nach 1 Sam. 21 einfach gelautet haben: die Schaubrode assen sie, was nicht erlaubt war ihm, auch nicht seinen Gefährten. Hieran schlossen sich V. 6—8. Beim letzten Vers ist das *γάρ* durch den Evangelisten eingeschoben.

Markus hat in K. 2, 23 den ihm vorliegenden Sprüchen des Urmatthäus als geschichtliche Situation das ihm aus petrinischer Überlieferung bekannte Ährenraufen vorangehen lassen, und es liegt nicht in seiner Absicht, einen bestimmten auf jenen Anlass sich beziehenden Ausspruch Jesu zu berichten. In V. 24 schwebt ihm bereits die Quelle vor, die sich besonders in dem *ἴδε* verrät, das nicht völlig hieher zu passen scheint. Während nämlich der Evangelist durch das Imperfektum *ἔλεγον* zeigt, dass er einen allgemeinen auf keinen bestimmten Fall sich beziehenden Vorwurf der Pharisäer im Auge hatte, deutet das aus der Grundschrift stammende *ἴδε* (statt *ἰδού*) gerade auf einen solchen hin. In V. 25 und 26 erlaubt sich Markus folgende Änderungen, meistens Erweiterungen: 1) *καὶ αὐτὸς ἔλεγεν*, wobei das Imperfectum in Parallele steht mit demjenigen von V. 24, und das *αὐτὸς* andeutet, dass Jesus den Vorwurf als einen indirecten Angriff auf sich selbst betrachtete: 2) die Einschaltung von *χρείαν ἔσχεν*, womit der Notfall angedeutet ist: 3) die von *αὐτός* vor *καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ*, wodurch angedeutet wird, dass es einzig David ist, um dessen Tun es sich handelt; 4) den Zusatz *εἰσῆλθεν εἰς τὸν*

[1] Es versteht sich, dass die folgende Reproduktion, welche nur das auf die Grundschrift Bezügliche enthält und in den Kommentaren ihre Kontrole findet, aber zur besseren Veranschaulichung wünschenswert erschien, nur skizzenhaft ausfallen konnte.

οἶκον τοῦ θεοῦ mit dem sich anschliessenden *ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως*, das das Betreten des Heiligtums als eine erste Ungesetzlichkeit des David erscheinen lässt; 5) die Erweiterung von *ἔφαγον ὃ οὐκ ἐξὸν ἦν αὐτῷ οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ* zu *ἔφαγεν οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν*, worin teils die Notiz enthalten ist, dass nur die Priester essen durften, teils die Übertretung der theokratischen Ordnung wieder ausdrücklich dem David zugeschrieben wird. Indem er nun die folgenden Sprüche der Quelle, weil zum Ährenraufen weniger passend, übergeht (Matth. 12, 5—7), bringt er aus petrinischer Überlieferung das Wort Jesu V. 27 (der Sabbat nicht Selbstzweck) und schliesst V. 28 wieder mit einem Spruch aus der Grundschrift, welcher durch den Zusammenhang mit dem ihm vorangehenden einen andern Sinn erhält, indem die Vollmacht über den Sabbat nun nicht mehr als Ausfluss einer gesetzgeberischen Qualität erscheint, sondern als der das höchste Heil der Menschheit bezweckende Beruf.

Matthäus, der die Quelle und Markus kannte, hat V. 1 das Ährenraufen aus Mark. 2, 23 akzeptirt mit ganz allgemeiner Zeitbestimmung, mit Vermeidung des undeutlichen *παραπορεύεσθαι* und *ὁδὸν ποιεῖν* und besonders mit Angabe seines Motivs (Hunger) und Zwecks (Essen). V. 2 ist Mischung aus der Quelle (*ἰδού*, das wiederholte *οἱ μαθηταί*, *ἐν σαββάτῳ*), und Markus, V. 3 kommt mit der Quelle überein. V. 4 wird in eine Frage umgewandelt, und zugleich der Wortlaut der Quelle durch einige Zusätze aus Markus: *εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ* und *φαγεῖν εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσι* (*μόνοις*) ergänzt, wodurch die Satzstruktur hart und ungelenk wurde. Aus der Quelle fügt nun der Evangelist wörtlich V. 5—8 hinzu.

Lukas, der ebenfalls die Quelle und Markus kennt, hat in 6,1 das *ἐγένετο* mit accus. c. infin. beibehalten und ähnlich wie Matthäus unter Vermeidung des *παραπορεύεσθαι* und *ὁδὸν ποιεῖν* und mit dem ihm eigentümlichen *ψώχοντες ταῖς χερσίν* wenigstens den Zweck des Ährenraufens, das Essen, angegeben. In V. 2 hat er wie Matthäus den Aorist, lässt nur einige der Pharisäer sprechen und die von ihnen aufgeworfene Frage an die Jünger selbst gerichtet sein. In V. 4 hat er den Zusatz aus Markus *εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ* aufgenommen und wie dieser aus später anzugebendem Grund das ebenfalls aus Markus stammende *ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως* weggelassen. Wie Matthäus hat er das *εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς* des Markus beibehalten und schliesst sich auch an ihn an mit dem hinzugesetzten *καὶ ἔδωκεν*

τοῖς μετ' αὐτοῦ. Mit Matthäus kommt er zufällig in der Hinzufügung des μόνους zu ἱερεῖς überein. Endlich hat Lukas das wichtige Wort Mark. 2, 27, aber auch die weitern Sprüche der Quelle gestrichen und geschlossen mit dem allen gemeinsamen, mit einer aus Markus entlehnten Einleitung versehenen Satz: Herr des Sabbats ist der Menschensohn.

2. Ueber den von Weiss konstruirten Urmatthäus, eine von Johannes dem Täufer bis zur Salbung in Bethanien reichende Sammlung von Spruchreihen und Redestücken mit kurzen Andeutungen über die Situation, aber auch von eigentümlichen Erzählungen, kann nur in einem grössern Zusammenhang geurteilt werden. Nur die Bemerkung sei erlaubt, dass die Ueberlieferung bei Papias, welche vieldeutig von λόγια spricht, wenn ihr überhaupt Glauben zu schenken ist, vielleicht als Zeugnis auch für eine Schrift, wie diejenige ist, die Weiss supponirt, angeführt werden kann, dass wir aber irgendeinen sichern Beweis für das Vorhandensein einer solchen nicht besitzen.

Wenn in der Quelle eine Spruchreihe Matth. 12, 3—8 mit einer Einleitung, die höchst wahrscheinlich einen Vorwurf der Pharisäer wegen Krankenheilungen am Sabbat enthalten haben soll, vorausgesetzt wird, so ist zwar zuzugeben, dass sich für V. 5—7 Gesichtspunkte auffinden lassen, welche für den genannten Zusammenhang sprechen könnten. Wie die Priester in Berufsgeschäften den Sabbat ohne Schuld entheiligen, so dürfen die Jünger durch ihren Beruf, das Heilen von Kranken, den Buchstaben des Gesetzes übertreten, und noch mehr scheint der Spruch aus Hos. 6, 6 ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν auf Krankenheilungen im Gegensatz zur Erfüllung blosser gesetzlicher Vorschriften zu passen. Wir werden aber sehen, dass sich für diese Verse noch andere Gesichtspunkte auffinden lassen, durch welche sie als Zusätze des ersten Evangelisten, welche nicht ohne bestimmten Grund hinzugefügt werden, erscheinen, hat ja Weiss selbst einen solchen aufgestellt, s. Komm. zu Matth. S. 311. Dagegen ist nicht einzusehen, in welch' näherer Beziehung das erste von Jesus angeführte Beispiel von den Schaubroden zu Krankenheilungen gestanden haben soll, und doch wäre zur Aufrechterhaltung der Hypothese mindestens zu verlangen, dass ihre Wahrscheinlichkeit auch schon aus diesem ersten Spruch einleuchtete. Das ἰδού V. 2 kann doch kaum als Eigentümlichkeit der Quelle festgehalten werden, da es sich auch an manchen von Weiss nicht auf dieselbe zurückgeführten Stellen vorfindet, vgl. Simons, hat der 3. Evangelist

etc. S. 29 f., und der der Quelle zugeschriebene oben angegebene Wortlaut von V. 4, von dem behauptet wird, dass er nach 1 Sam. 21 gebildet sei, findet sich daselbst nirgends vor.

Hinsichtlich der Synoptiker fällt von vornherein auf, wie sie Weiss bald gewaltsam Verschiedenartiges verbinden, bald aber auch nicht zum Vorteil der eigenen Darstellung an schriftlichen Vorlagen festhalten lässt. Gewaltsam ist doch sicher das dem Markus zugeschriebene Verfahren, der seine Erzählung aus zwei völlig heterogenen Elementen, dem petrinisch überlieferten Ährenraufen, womit vielleicht schon ursprünglich V. 27 in Verbindung stand, und zwei Trümmern der Quelle V. 25 u. 26 u. V. 28 gebildet haben soll. Sollte nicht schon die Pietät gegen den Urmatthäus ihn bewogen haben, die Sprüche in den richtigen Zusammenhang einer Krankenheilung einzufügen, um so mehr, da sich eine solche sofort an das Ährenraufen anschliesst. Man könnte sich fast wundern, dass er nun doch eine in sich zusammenhängende Erzählung zu Stande brachte. Auch die in V. 25 u. 26 supponirten Erweiterungen leuchten wenig ein, weil sich einer unbefangenen Betrachtung der Markustext als ein einheitlicher darstellt, und es nicht gerade wahrscheinlich ist, dass ein so kahler Grundstock mit einer solchen Fülle von Zusätzen in so treffender Weise umkleidet wurde, und weil sich, und das ist die Hauptsache, das Fehlen einiger der charakteristischen Markusworte bei Matthäus und Lukas (*χρείαν ἔσχεν* und *ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως*) viel plausibler als aus dem Festhalten an einem gemeinschaftlichen Grundtext aus inneren, später zu erörternden Gründen erklären lässt. Im Weitern erscheint es als ein glückliches, aber auch unwahrscheinliches Eintreffen, dass der Spruch V. 27 durch seine zufällige Verbindung mit der Schlusssentenz derselben einen tiefern Sinn gegeben haben soll.

Sollen nun Matthäus und Lukas ihren Text aus der Quelle und Markus, jeder selbständig und ohne den andern zu kennen, komponirt haben, so ist klar und unbestritten, dass sie im Eingang V. 1 von Markus abhingen, und es könnte sich nur fragen, ob sie selbst wirklich völlig von einander unabhängig waren und nicht vielmehr der eine den andern kannte. In den folgenden Versen hätten sie aus ihren beiden Vorlagen ein künstliches Mosaik zu Stande gebracht, das sich bei V. 2 gar nicht, bei V. 3 u. 4 nur mit Mühe entwirren liesse, und für das sich ein einleuchtender Grund nicht wohl finden lässt. Bei V. 3 hätte sich dann Matthäus auch einmal allein mit der Grundschrift zufrieden gegeben. Bei all dem fällt

nur auf, dass der erste und dritte Evangelist, obgleich sie völlig von einander unabhängig sein sollen, doch mehrfach mit einander gegen Markus übereinstimmen, ausser an den Stellen, die sich durch die Quelle erklären liessen, auch noch bei εἶπαν, εἶπον V. 2, εἰσῆλθεν gegen ἦλθεν, τοῖς μετ' αὐτοῦ gegen τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν, in dem zu ἱερεῖς hinzugefügten μόνοι V. 4. Wenn im Weitern der erste Evangelist, nachdem er schon V. 2 zur Quelle gelangt war, die folgenden Sprüche Matth. 12, 5—7 einfach aus derselben weiter abgeschrieben haben soll, so würde dies voraussetzen, dass er die oben angegebenen, bei diesen Versen in Betracht kommenden Gesichtspunkte übersehen und sie absichtlich in einen schiefen Zusammenhang gestellt hätte. Ueberhaupt erschiene seine Schriftstellerei in ganz eigentümlichem Lichte: aus Rücksicht auf Markus lässt er sich verleiten, Sprüche der Quelle in falsche Verbindung zu bringen und aus Rücksicht auf die Quelle verliert er den so wichtigen V. 27 des Markus. Dass sich in V. 8 durch Auslassung des γάρ der bei Lukas erhaltene Wortlaut der Quelle ergebe, können wir schon darum nicht zugeben, weil wir καὶ τοῦ σαββάτου lesen.

Lukas nun hat weder Markus V. 27 noch Matthäus V. 5—7, und wenn er die erstere Stelle ausliess, weil sie nicht in der Quelle stand, und die zweite, weil sie ihm nicht recht in den Zusammenhang zu passen schien, so zeigt sich auch bei ihm neben einem ängstlichen Festhalten an der ältesten Vorlage zugleich eine gewisse Rücksichtslosigkeit gegen dieselbe, und tritt ein Verfahren zu Tage, zu dem wir kein rechtes Vertrauen gewinnen können.

3. Versuchen wir nun, dieser, wie uns scheinen will, allzu mechanischen und komplizirten Erklärung der in unserer Perikope enthaltenen Differenzen eine einfachere und mehr auf inneren Gründen beruhende entgegenzustellen. Von einem Urmatthäus wird abgesehen. Markus in der Reihe der Synoptiker vorangestellt. Von einem Augenzeugen stammt die Erzählung folglich nicht, und es kann auch nicht entschieden werden, inwieweit sie auf Berichte eines solchen zurückgeht und ipsissima verba Jesu enthält. Aber es steht nichts im Wege, dass nicht dieser Vorfall und einige der gesprochenen Worte besonders nach der Relation des Markus für historisch gelten könnten.

Markus 2, 23 erzählt, dass Jesus am Sabbat vorüberging durch die Saat, und seine Jünger anfingen den Weg zu machen, indem sie die (gerade erreichbaren) Ähren rauften. Es fallen zwei Ausdrücke auf, παραπορεύεσθαι und ὁδοποιεῖν, welche beide von Lukas

und Matthäus vermieden werden. Wie schon bei der Lesart ὁδὸν ποιεῖν die früher beliebte Interpretation einen Weg schaffen, bahnen, welche keinen rechten Sinn hat, aufgegeben, und das Wort entgegen dem klassischen Sprachgebrauch einfach mit gehen erklärt worden ist, so wird auch mit ὁδοποιεῖν, eigentlich Weg bahnen, Bahn brechen, wol nur angedeutet, dass sie nicht ohne einige Anstrengung, die eben durch das Ährenraufen verursacht wurde, die Saat durchschritten. Es unterliegt keinem Zweifel, dass sich der folgende Vorwurf auf das Ährenraufen bezog, das an sich nicht verboten war, Deut. 23, 25, aber als eine Art Ernte am Sabbat als ein Unrecht erschien (Weiss). Zu beachten ist, dass Lukas, welcher die Erzählung in gleicher Reihe wie Markus gibt, sich an der sachlichen Zusammenordnung mit dem Vorigen genügen lassen und mit ἐγένετο beginnen konnte, während Matthäus durch das Zerreissen des ursprünglichen Zusammenhangs sich zu der allgemeinen Zeitbestimmung ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, wie auch 9, 25, veranlasst sah. In Folge von Streichung des ὁδοποιεῖν erhebt Lukas das τίλλειν zum verbum finitum, und wie ihm dabei eine Parallele zum folgenden Beispiel (ὁδοποιεῖν und ἦλθεν εἰς τὸν οἶκον) verloren gegangen, so erwähnt er als Zweck des Raufens das gleichfalls parallele Essen, das er durch das Zerreiben der Körner eingeleitet sein lässt, während der im übrigen kürzende Matthäustext in weiterer Reflexion und in Anlehnung an die folgende Geschichte auch noch den Grund, das Hungern, hinzufügt. Das bei Markus so häufige ἤρξατο (26 mal nach Weiss) findet sich nur noch bei Matthäus.

Bei V. 24 ist gewiss (mit Volkmar und Weiss) hervorzuheben, dass Markus ganz nach seiner Eigentümlichkeit, das Geschichtliche als Lehrbild auszugestalten, mit dem unbestimmten οἱ Φαρισαῖοι die ganze Pharisäerpartei bezeichnen will, die nun auch als solche einen Vorwurf erhebt, vergl. das imperf., während Lukas und Matthäus spezialisiren und prosairen, der erstere durch τινὲς τῶν Φαρισαίων, der letztere durch ἰδόντες, beide durch den Aorist. Wenn ferner Weiss aus ἴδε, das klinge, als beziehe es sich auf ein vor Augen liegendes Geschehen, schliessen will, dass der Ausdruck des Vorwurfs aus der Grundschrift stamme, so ist, ganz abgesehen von dem so allgemeinen Gebrauch des Worts als Exklamation, zu erwidern, dass ja Markus trotz der Erhebung ins allgemeine den einzelnen Fall nicht ausschliessen will, von einem Widerspruch also keine Rede sein kann. Das auffallend gestellte τοῖς σάββασι, das noch Meyer zu der

in keiner Weise sich bewährenden Erklärung veranlasst hat, dass etwas an und für sich Verbotenes noch dazu am Sabbat geschehen sei, ist von beiden Nachfolgern gleichmässig an den Schluss des Satzes verlegt worden. Lukas lässt ausserdem wie auch 5, 30 (Weiss) die Jünger angeredet sein, während Matthäus die Frage in eine Aussage verändert. Bei keinem Vers der Perikope hat sich Weiss so viele und fruchtlose Mühe gegeben, den Wortlaut der Grundschrift nachzuweisen, da ja das *ἰδού* so wenig wie das allerdings entbehrliche *οἱ μαθηταί σου* oder das *ἐν σαββάτῳ* hiefür eine sichere Handhabe bieten.

V. 25 ist nun wieder durch das Imperf. *ἔλεγεν* der Antwort Jesu eine allgemeinere Bedeutung gegeben. Lukas und Matthäus setzen konsequent den Aorist. Das erste *αὐτός* fällt nach den besten Zeugen aus. Dagegen zeigt allerdings das *χρείαν ἔσχεν*, dass ein Notfall vorliegt und zwar, wie *ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ* ausführt, für David sowohl wie für die Seinen, und ist gerade darin die Hauptsache enthalten (vrgl. Volkm. Evang. S. 196), die Rechtfertigung der anscheinenden Gesetzesübertretung. Die Nachfolger haben beide das *χρείαν ἔσχεν* weggelassen und zwar, wie sofort klar werden wird, weil es ihnen gar nicht darauf ankam, die Entschuldigung für den Bruch der priesterlichen Satzung aus dem Bedürfen herzuleiten. Matthäus hat mit Streichung des *αὐτός* diese so wichtige Seite nur noch mehr abgeschwächt.

V. 26 erzählt die Übertretung der theokratischen Ordnung durch David, die mit derjenigen der Jünger in Parallele steht. Es fällt zunächst auf, dass Lukas und Matthäus das *ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως*. bekanntlich eine historische Unrichtigkeit, da 1 Sam. 21 von einem *ἱερεὺς Ἀβιμέλεχ* die Rede ist, weglassen. Nach Weiss und Klosterm. wäre nun gerade durch diesen Zusatz das Hineingehen des David zu einem selbständigen Moment in einem ungesetzlichen Tun erhoben worden, weil daraus erhelle, dass er zu einer Zeit ins Heiligtum eindrang, da dasselbe unter geordneter Verwaltung stand, und hätten Matthäus und Lukas diesen Zusatz weggelassen, weil sie in oberflächlicher Betrachtung dessen Tragweite verkannten. Aber es scheint nach Allem eine priesterliche Verwaltung und Bedienung selbstverständliche Voraussetzung zu sein, da die Vernachlässigung und Missachtung des Heiligtums nicht ertragen wurde 1 Sam. 5—7, und eine Verödung desselben eigentlich gar nicht denkbar war. Darum spricht die grössere Wahrscheinlichkeit dafür,

dass der erste und dritte Evangelist das *ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως* einfach desshalb wegliessen, weil sie die Unrichtigkeit des Markus erkannten und verbessern wollten (Volkm.). Im Weitern hat Lukas vor *ἔφαγεν* ein *λαβών* eingesetzt, die Austeilung an die Gefährten (*τοῖς μετ' αὐτοῦ* statt *τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν*) der Bemerkung, dass nur die Priester essen durften, vorangehen lassen und zu *ἱερεῖς* das pleonastische *μόνους* gesetzt. Matthäus hinwiederum hat in Anlehnung an Lukas verkürzt. Leichter als aus der Mischung zweier Vorlagen erklärt sich aus Unterdrückung des *ἔδωκεν* das Anakoluth *εἰσῆλθεν - ἔφαγον*. Das ad synesin auf Speisen bezogene *ὅ* wird als Attraktion von dem von Matthäus gewählten *ἐξὸν ἦν* zu betrachten sein. Die Abhängigkeit von Lukas erhellt aus dem *τοῖς μετ' αὐτοῦ* und dem *μόνοις*. Der von diesem noch bewahrte harte Accus. *μόνους τοὺς ἱερεῖς* wird in den leichtern Dativ verwandelt (Volkm.).

Nachdem an dem Beispiel des David der Bruch der theokratischen Ordnung im Fall menschlichen Bedürfnisses nachgewiesen worden ist, folgt nun V. 27 das entscheidende Wort über den Sabbat selbst, das uns nur Markus aufbewahrt hat, eingeleitet und hervorgehoben durch das wiederholte *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*. In gleicher Weise ein wichtiges Wort 9, 1 eingeleitet. Höher als der Sabbat steht der Mensch, und wenn die gesetzliche Sabbatordnung nicht zur Erquickung des Menschen dient, sondern sein Wohl beeinträchtigt, und mit dem natürlichen, wohlberechtigten menschlichen Bedürfnis kollidirt, so ist nicht dieses zu unterdrücken, sondern die Sabbatordnung zu durchbrechen. Darum, so heisst es weiter, ist Herr der Menschensohn auch des Sabbats. Die Genesis des Terminus *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* kann hier nicht umgangen werden, vgl. Volkm., die Evang. S. 197 ff. Im allgemeinen ist Menschensohn auch in unserm Evangelium identisch mit Messias. Wie nun aber das Wort aus Daniel 7 stammt und dort das Volk Israel im Unterschied von den heidnischen, dem Untergang geweihten Bestien als das humane, weil vom Himmel kommende, zur Weltherrschaft bestimmte bezeichnet, und wie es, Paulus noch fremd, zuerst in der Apokalypse 1, 13 und bei Markus erscheint, so klingt die so eigentümliche Bedeutung, die es bei Daniel durch den Gegensatz der Bestien unleugbar erhält, an unserer Stelle noch durch. Herr über den Sabbat zur Wahrung des menschlichen Bedürfnisses, Vertreter des wahren Menschenrechts ist der, der als der Messias zugleich der wahrhaft Menschliche ist. Es fällt nur auf, dass Lukas und

Matthäus V. 27 übergehen. Doch nicht deswegen, weil er nicht in der Quelle stand, welcher Grund besonders für Lukas wenig einleuchtet, sondern weil sie an dem Inhalt Anstoss nahmen. Einmal mussten ihnen die Worte wie Lukas 16, 17, Matthäus 5, 17—19, 24, 20 überliefern, V. 27, der die Sabbatinstitution wenn auch nicht prinzipiell aufhob, doch wesentlich modifizirte, mit der Stellung, die Jesus nach ihrer Ansicht dem Gesetze gegenüber einnahm, unvereinbar erscheinen, und dann wollten sie vielleicht auch den durch die Verbindung der beiden Verse hervorgerufenen Anklang an die soeben angedeutete, im Terminus *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ursprünglich vorhandene Beziehung vermeiden. Weiss hat sich nun freilich von der Annahme eines dogmatischen Anstosses auch dadurch dispensirt, dass er Leben Jesu I 523 ff., 546 ff., II 49 ff. den Nachweis zu leisten sucht, dass sämmtliche in den Evangelien enthaltenen Aussprüche Jesu über seine Stellung zum Gesetz und zur Sabbatordnung sich wohl miteinander vereinigen lassen. Doch scheint uns aller Scharfsinn den vorhandenen Widerspruch nicht aufheben zu können, und weisen wir darauf hin, dass der seit Paulus ausgebrochene und so lange andauernde Streit über die Stellung zum Gesetz auch die Evangelisten nicht unberührt lassen und in Hinsicht der Worte Jesu zweifelhaft machen konnte. An unserer Stelle glauben wir hievon eine deutliche Spur zu erkennen.

Für Lukas nun, der mit Beibehaltung der Einleitung des Markus und mit Umstellung des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nur den kurzen Schlussspruch beibehält, gestaltet sich der Zusammenhang einfach so, dass, wie David sich einen Eingriff in die theokratische Ordnung erlaubt hat (der eigentliche Grund wird durch die Streichung des *χρείαν ἔσχεν* verhüllt), so auch die Autorität des Menschensohns die Sabbatsatzung durchbrechen kann. Matthäus, der im Ganzen die Auffassung des Lukas teilt und die durch Auslassung von Markus V. 27 entstandene Lücke auszufüllen trachtet, fügt im Zweifel, ob der Gesetzesbruch durch David ohne Weiteres Anwendung finde auf die Übertretung der unverletzlichen Sabbatordnung (Weiss) als ein zweites Beispiel die nach Num. 28, 9. 10 den Priestern am Sabbat aufgegebenen Dienstverrichtungen auf, durch welche gleichfalls das Sabbatgesetz scheinbar durchbrochen und doch Niemand schuldig wird. Wie ganz anders ist diese Argumentation aus dem Nomos der die einzelne Ausnahme gestattet, als die auf das menschliche Bedürfen und Recht zurückgehende Entschuldigung bei Markus.

Wenn darauf hingewiesen wird, dass das Beispiel nicht recht in den Zusammenhang passe, weil die Priester in Berufsgeschäften den Sabbat brachen, was bei den Jüngern nicht der Fall war (Weiss, Volkm.), oder weil hier etwas zitirt wird, wo das Gesetz gegen sich selbst streitet, während die Jünger direkt gegen das Gesetz freveln (Volkm.), so ist darauf nicht so viel Gewicht zu legen, da es sich doch vor Allem darum handelt, durch den Vorgang des Gesetzes als einer so hohen Autorität in Durchbrechung der Sabbatordnung die Berechtigung des Menschensohns als einer noch höheren Autorität nachzuweisen. Darum V. 6: ich sage euch, dass Grösseres als der Tempel hier ist, nämlich der Menschensohn, vgl. 12, 41, 42, auch Markus 14, 58. Am meisten Schwierigkeiten bereitet V. 7. Es ist darin den Pharisäern zugemutet, dass sie schon aus Mitleid mit den hungernden Jüngern den Vorwurf über vermeintlichen Sabbatbruch hätten zurückhalten sollen. Weiss findet, die Hinweisung auf Hos. 6, 6 habe immer etwas Schiefes, wenn das Mitleid mit der Bedürftigkeit der Jünger dem Gesetzeseifer der sie verurteilenden Pharisäer entgegengestellt werde. Volkmar urteilt, dass Christus mit diesem Worte, das Sittlichkeit, nicht Ceremonien, verlange, am Ende allen Religionskultus ausschlösse, und dass der Evangelist, der doch Erfüllung des Gesetzes bis aufs Geringste verlange 5, 19 und nun die Gesetzesverletzung mit einem solchen Wort entschuldige, mit sich selbst in Widerspruch gerate. Holzmann, der V. 5 und 6 zu seiner Quelle A — Urmarkus zieht, freilich auf Grund der falschen Erklärung, dass es sich um etwas Unerlaubtes, das noch dazu am Sabbat vollbracht wurde, handle, sieht in V. 7 einen Ersatz für Markus V. 27 und erklärt jenen erstern, der vom Tempel wieder auf den Menschen führen soll vermöge des Mittelgedankens, dass der Mensch mit seinen Bedürfnissen mehr Wert habe, als der Tempel und sein Kultus, für eine Brücke, um V. 6 u. 8 miteinander zu verbinden (Synopt. Ev. 184 f.). Die Inkongruenz liegt nach unserer Ansicht darin, dass Matthäus, der doch die Machtvollkommenheit des Menschensohns über den Sabbat stützen und damit die Uebertretung desselben rechtfertigen will, einen Satz einfügt, der nicht eine neue autoritative Bestimmung enthält, sondern die Entschuldigung des Sabbatbruchs aus einer Markus V. 27 analogen Quelle herleitet, aus dem Mitleid mit dem Bedürftigen! Der Evangelist wollte offenbar auch noch einen Beweis aus den Propheten zu dem aus dem Gesetz hinzufügen, und er ist auf Hos. 6, 6 geraten, einen Lieblingsspruch,

den er auch 9, 12 etwas gewaltsam in den Zusammenhang des Markustextes hineingeschoben hat. So ist denn auch die Verbindung von V. 8 mit dem Vorherigen nur eine äusserliche. Er sollte eigentlich Schlussfolgerung für's Ganze sein, wird aber durch das eingefügte γάρ Begründung des ἀναίτιοι, was sicher undeutlich ist (Weiss), und den besten Beweis dafür liefert, dass er, während er bei Markus im richtigen Zusammenhang steht, erst später V. 7 nachgesetzt worden ist. Somit erscheint als die ursprüngliche und völlig einheitliche Fassung der Perikope diejenige bei Markus. Durch das nur von ihm bewahrte Wort V. 27 wird die jüdische Sabbatordnung wesentlich auf Grund menschlichen Bedürfens, das ja auch David entschuldigt, und allerdings auch mit Berufung auf die Autorität des Menschensohns durchbrochen. Die beiden Nachfolger mildern in judenchristlichem Sinn, indem sie dies Wort streichen. Bei Lukas bleibt ausser dem Vorbild des David die Autorität des Menschensohns. Matthäus ersetzt den ausgefallenen Spruch durch bei ihm so oft wiederkehrende Berufung auch auf die alttestamentlichen Autoritäten, Gesetz und Propheten, wobei aber das Wort aus Hosea nicht gerade glücklich gewählt wurde.

Nur an einem kleinen Bruchstück, das wir zufällig herausgriffen, haben wir die Hypothese vom Urmatthäus untersucht, und es erscheint als gewagt, wenn wir von da aus ein Urteil fällen wollen, da ja in anderen Partien die Verhältnisse für dieselbe günstiger liegen können. Anderseits wird aber ihre Glaubwürdigkeit doch davon abhängen, dass sie sich in jedem einzelnen Abschnitt bewähre, und es wird darum auch der von uns behandelte ins Gewicht fallen müssen. Uebrigens war es uns nicht nur um die literarische Frage zu tun, sondern auch darum, ob, was ja aufs Innigste mit der Weiss'schen Auffassung der Evangelien zusammenhängt, ihre Berichte durchweg auf Augen- und Ohrenzeugenschaft zurückzuführen und für geschichtlich treu zu halten seien, oder ob sie eine andere Erklärung erfordern. Je mehr nun aber die Meinungen in dieser Hinsicht differiren, um so mehr wird sich das Bedürfnis ergeben, die Evangelien immer wieder neu zu untersuchen, und dürfte darum die so bedeutende Urmatthäus-Hypothese noch wiederholt zur Besprechung kommen.

Mitteilungen.

Neuer Rat in alter Not.

Von Prof. S. Oettli in Bern.

Genes. 49, 24.

Dass der Text des Jakobssegens von den Massoreten nicht durchweg fehlerlos überliefert ist, erhellt an mehreren Stellen desselben und wird durch die häufigen Abweichungen sämmtlicher Versionen bestätigt. In unserer Stelle bleibt וַתֵּשֶׁב des hebräischen Textes gegen וַתְּשָׁבֵר der LXX (*συνετρίβη*) im Rechte; ebensowenig zu beanstanden sind das seltsame זְרֹעֵי יָדָיו und מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב. Gegenüber der heftigen Befehdung, welche Josef erfuhr, blieb in Beständigkeit oder Kraft sein Bogen, die Schutz- und Trutzwaffe, welche er der gleichen Angriffswaffe entgegensetzt, und behende, elastisch blieben die Arme seiner Hände, denn von den Armen aus erhalten die Hände die Kraft zur wirksamen Bogenführung. Aber seine Wehrhaftigkeit ist nicht sein eigenes Verdienst; sondern sie fliesst ihm aus göttlichen Stärkungen zu „von Seiten der Hände des Mächtigen Jakobs"; מִידֵי durch LXX Sam. Vulg. Pesch. geschützt, ist nicht durch מְשַׁמְּרֵי zu ersetzen. Den folgenden Worten, welche massoretisch lauten: מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל läge an sich am nächsten die Übersetzung der Vulg.: inde pastor egressus est et lapis Israel, welcher Luther folgt: aus ihnen sind gekommen Hirten und Steine in Israel. Aber dieser Gedanke gehört eher dem Segen über Juda an Vers 8 ff.; die gleichförmige Fortsetzung V. 25 מֵאֵל אָבִיךָ leidet eine solche Unterbrechung nicht und fordert für מִשָּׁם die gleiche Beziehung, die vorher und nachher dem מִי eignet, auf Gott, nicht auf Josef; die Singulare wären gesucht, und wenn auch רֹעֶה gut für Volkshirten und Führer passte, so kann doch אֶבֶן solche nicht bezeichnen. Bildlich stehen dafür wohl Ausdrücke wie שָׁחוֹת ψ 11, 3; Jes. 19, 10, פִּנָּה Jes. 19, 13; *στῦλοι* Gal. 2, 9; aber nur indem das Bild eines Bauwerks einschlägt, welches hier nach רֹעֶה unpassend wäre. מִשָּׁם muss daher auf Gott bezogen werden und dieser: „Hirte, Stein Israels" genannt sein. Allein hier fällt das Asyndeton und die sonst nicht vorkommende Bezeichnung „Stein" für Gott auf, welche allenfalls an צוּר eine Parallele hätte Deut. 32, 4; ψ 18, 32; I Sam. 2, 2; in keiner der Versionen, welche אבן lasen, wird es als Gottesname verstanden; noch ferner liegen für

diesen „Stein Israels“ mythologische Grillen, die hier eine alte Fetischspur entdecken wollten. Das Asyndeton würde beseitigt durch die Lesart Sam. u. Pesch., welche ein st. cst. Verhältnis statuiren: רֹעֵה אֶבֶן Hirte des Israelsteines, was vielleicht auch Onkelos beabsichtigt: – זָן אֲבָהָן וּבְנִין זַרְעָא דִי So erklärt schon Herder (Briefe, das Studium der Theologie betreffend 1 Th. S. 77): „der Gott Jakobs, der dort über dem nackten Stein wachte, als Jakob verfolgt allein und in der Fremde sein musste; allein hier ist unvermerkt רֹעֶה mit שֹׁמֵר vertauscht. Auch Dillmann billigt unter den Neuern die Beziehung auf 28, 18. 19; 35, 14 und meint „Hirte des Israelsteines“ sei gleich הָאֵל בֵּית־אֵל 31, 13; aber der Ausdruck „Israelstein“ ist an sich zu seltsam und vollends ist „Hirte eines Steins“ eine unschöne Mischung zweier zu verschiedenartiger Bilder. Und nun erst מִשָּׁם? Diese Aussprache wird gestützt durch LXX Vulg. Trg. Jon. (מִתַּמָּן). Die neuern Ausleger fassen es deiktisch; von dort, nach oben weisend, ἄνωθεν, nämlich von dem Hirten u. s. w.; da würde indessen zum mindesten מֵרֹעֶה erwartet und der Israelstein bleibt ungehoben. Relative Fassung = מֵאֲשֶׁר שָׁם oder מִשֶּׁשָּׁם: von da, wo der Hirte, wäre ohne Beispiel, da Ewald § 332 d, worauf Dillmann verweist, nur solche Fälle anführt, wo auf nomina im st. cst. abgekürzte Relativsätze folgen. Dass aber ψ 76, 8, was als Beleg herbeigezogen wird, מֵאָז אַפֶּךָ eine relativische Verbindung darstelle ex quo tempore, bestreiten wir, da אפך allein keinen Nominalsatz bildet; es ist einfach eine st. cst.-Verbindung: von dem damals deines Zornes an, vgl. Rut. 2, 7 מֵאָז הַבֹּקֶר und 2 Sam. 2, 27 אָז מֵהַבֹּקֶר; „von dem dort des Hirten aus“ lässt sich kaum in gleicher Weise sagen.

Die massoretische Lesart und Aussprache ergibt somit keinen befriedigenden Sinn; ihre unlösbare Schwierigkeit liegt in מִשָּׁם u. in אֶבֶן u. gerade in diesen beiden Punkten schwanken auch die Versionen. Pesch. liest מִשֵּׁם, ebenso wahrscheinlich Onk. דִּי בְמֵימְרֵיהּ; und אֶבֶן haben nicht gelesen, wenigstens nicht übersetzt LXX und Onk. LXX geben anstatt רעה אבן ὁ κατισχύσας, scheinen also ein Pc. gelesen zu haben (cf. κατισχύειν Sach. 10, 6, 12: מְגַבֵּר; ἐνισχύειν Ri. 3, 12; 16, 28; Jes. 41, 10; ἰσχύειν Jes. 35, 3: מְחַזֵּק oder מְאַמֵּץ). Ich schlage vor zu lesen statt אבן: אבך (= אָבִךָ), רֹעֵה st. cst. und nach Pesch.: מִשֵּׁם, so wird dieser „Stein“ des Anstosses durch die leichteste Korrektur beseitigt: „von den Händen des Mächtigen Jakobs und von dem Namen des Hirten deines Vaters Israels“. Der Übergang von der dritten zur zweiten Person im Suffix von אָבִיךָ

kann umsoweniger befremden, als er Vers 25a ja jedenfalls eintritt; der Ausdruck: Hirte deines Vaters hat an 48, 15 eine gewichtige Stütze und die Wiederholung von אביך im folgenden Verse ist bei der dankbar gehobenen Stimmung des Sprechenden unanstössig; ebenso die Inversion: אביך ישראל anstatt des gewöhnlichern יי אביך. Noch schöner gebaut würde der Parallelismus bei der Annahme אבך sei hier dittographisch aus dem folgenden Verse hereingeraten und zu אבן verschrieben worden, also ganz zu tilgen; dann lauteten die Worte: מידי אביר יעקב מִשָּׁם רֹעֶה יִשְׂרָאֵל. Endlich finde ich nicht, dass מִשָּׁם matter als מִשָּׁם sei (Dillm.); der Name Gottes ist die aufgeschlossene Fülle der göttlichen Kräfte und ein Hort der Hülfe für die Menschen: ψ 20, 2; 54, 3; 124, 8; Prov. 18, 10; Joel 3, 5; Sach. 10, 12.

Jesaja 8, 19. 20.

In der Not des syrisch-efraimitischen Überfalls und während der prophetische Blick in dem vermeintlichen Helfer, dem Assyrer, bereits den künftigen Tyrannen erkennt, erklärt Jesaja mitten im Unglauben und Ungehorsam seines Volks, nachdem er auf göttlichen Befehl sein prophetisches Zeugnis über die Zeitlage abgeschlossen, mit seinem Hause gläubig Jahve's harren zu wollen, da er mit seinen Kindern schon durch ihre symbolischen Namen Typus des künftigen verherrlichten Israels sei (v. 16—18). Nunmehr wendet er sich an die durch die Drangsal der Zeit ängstlich aufgeregte kleine Schaar der bisher Getreuen mit der Mahnung: Wenn sie, d. h. die trotzig-verzagten Wortführer der grossen Menge des Durchschnittsvolkes (nicht nach Trg. Jon.: die Völker unter denen ihr wohnet) zu euch sagen: Wendet euch fragend an die Totengeister und an die Beschwörer (Wahrsager), die da zirpen und brummen u. s. w. Bis hieher ist die Deutung ziemlich unbestritten. Mit Recht haben LXX angedeutet, dass es sich um Totenbeschwörung handelt, vielleicht unterstützt von Bauchrednerei: *Ζητήσατε τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας καὶ τοὺς ἐγγαστριμύθους, τοὺς τετριγότας οἱ ἀπὸ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν.* Die Nekromantie ging zu allen Zeiten im Schwange 1 Sam. 28; Dt. 18, 11; Lev. 19, 31. אוב und ידעני sind die gerade für sie gebräuchlichen Ausdrücke, zu denen ja nachher noch die מתים mit Namen kommen; zur Zeit des Ahas 2 Kön. 16, 3. 4 kann Totenbefragung vollends nicht befremden. Die Worte הֲלֹא עַם וגו verstehen nun sämmtliche Ausleger als Entgegnung des Propheten, durch welche er den schlechten Rat

zurückweise oder als Antwort auf das verführerische Ansinnen, welche er den Frommen in den Mund lege. Abzuweisen ist alsdann die Erklärung Knobels: Soll nicht ein Volk seinen Gott anfragen? Das heisst allein von ihm, nicht von andern Göttern Rat verlangen, „etwa gar anstatt bei dem lebendigen (Gotte) bei den Toten (Götzen)?“ Der Gegensatz zu den andern Göttern ist gar nicht ausgesprochen, im Zusammenhang mit Totenbeschwörung muss מתים die Verstorbenen bedeuten und könnte überhaupt nicht für sich allein für „tote Götzen“ (ψ 106, 28) stehen und בעד ist nicht gleich תחת. Daher die Meisten erklären: sollte nicht ein Volk seinen Gott befragen? — dies das normale Verhalten — aber nun, welche Torheit! für die Lebendigen bei den Verstorbenen (fragen)! Indessen der Gegensatz, der zwischen den letzten Worten und der vorhergehenden Frage statuirt wird, ist durch gar nichts angedeutet. Und könnte es Jesaja als sachgemäss hinstellen, dass jedes Volk seinen Gott befrage? Vielmehr nach ihm irren die Heidenvölker, wenn sie ihre Götter befragen; die einzige Wahrheitsquelle prophetischer Aufschlüsse ist ihm Jahve, der Gott Israels; für diesen Gedanken hätte er also wohl den Ausdruck gewählt: הֲלֹא עַמִּי אֱלֹי יִדְרֹשׁ. Und verstände man jene Frage einfach als Konstatirung einer Tatsache, etwa in Analogie mit Jerem. 2, 10. 11: Ist es nicht überall Sitte, dass ein Volk seinen Gott frage? so erwartet man den Gegensatz, wie bei Jer. ausgesprochen zu finden: ihr aber fremde Götter oder gar die Verstorbenen, der etwa mit וְעַמִּי (Jer.) oder וְאַתֶּם markirt sein müsste. So wie die Worte lauten, reicht die Wirkung von הֲלֹא unvermeidlich bis zum Schlusse des Verses: (und soll es nicht befragen) die Toten für die Lebendigen? Das ergibt den verkehrten Schein, als ob es ebenso in Ordnung sei, dass ein Volk die Toten, wie dass es seinen Gott befrage. Soll הֲלֹא, wie der Sinn es erforderte, seine Wirkung nicht auf die Worte בעד החיים אל המתים erstrecken, so müssten diese mit einem neuen Fragworte eingeführt sein: אִם oder ohne לֹא wiederholtes הֲ. Deshalb ist die gangbare Erklärung zu verlassen und die prophetische Einrede erst mit V. 20 einfallend zu denken, wo der heidnischen Betörung kurz und scharf das Losungswort der Treuen entgegengeschleudert wird: zur Lehre und zum Zeugnis! Dann ist der ganze V. 19 von דרשו an Rede der Verführer und ihre Aufforderung zur Totenbefragung wird mit dem zweiten Versglied von הלא an begründet. Sie fragen nämlich: ist es nicht ganz natürlich, dass ein Volk sich Rates erhole bei seinen Manen, zu Gunsten der Lebendigen bei den Toten? אלהים ist genau wie

1 Sam. 28, 13 gebraucht und wird eben durch המתים im Parallelismus erklärt und so behält הלא die ihm zukommende Kraft bis zum Schlusse des Verses. Lässt sich leugnen, meinen sie, dass die grossen Toten eines Volks über den Tod hinaus in wirksamer Gemeinschaft mit demselben bleiben, nachdem sie lebend seine Geschicke bestimmten? Das ganze Heidentum und der moderne Spiritismus bejahen die Frage unbedingt; für den vom Gotte der Offenbarung und seinem Lichte Abgewendeten ist die Totenbefragung sehr natürlich und naheliegend; aber überwunden und entbehrlich gemacht wird sie durch „Lehre und Zeugnis" Jahves, zu welchen daher Jes. kurz und bündig diejenigen aufruft, auf welche jene Argumentation könnte Eindruck gemacht haben. Er interpretirt damit treffend die klassische Stelle Deut. 18, 9 ff.: Heiden müssen wohl in ihrer Gottverlassenheit zu solchen finstern Künsten ihre Zuflucht nehmen; aber Dir Israel hat es Jahve dein Gott nicht also bestimmt, sondern V. 15 einen Propheten wie mich u. s. w.; d. h. es wird dir nie am Lichte der wahren gottgewirkten Prophetie, wie du sie in mir erkanntest, fehlen, wenn du es nur brauchen willst. In Jesajas Verkündigung ist der Not der Zeit Gotteslehre und Gotteszeugniss zum festen Halte geschenkt. Auf dieses Verständnis des Zusammenhangs scheint mir auch Schultz Alttest. Theologie II '35 (1. Ausg.) zu zielen; in Übereinstimmung mit seiner mündlichen Erklärung der Stelle in den Vorlesungen über Jesaja. — Die folgenden Worte deuteten wir am liebsten nach Vulg.: Wenn sie, die schwankenden, der Verführung zugänglichen nicht sprechen nach diesem Worte, nicht einstimmen in die Losung „Lehre und Zeugnis!", so hat man (jeder von ihnen) wahrlich kein Morgenrot. Der Numeruswechsel vom Plur. zum Sing. ist hart, aber nicht unerhört und bleibt auch bei anderer Auffassung zu ertragen; es sei denn man übersetze: wahrlich (אם לא) sie werden sprechen nach diesem Worte (der Aufforderung zur Totenbefragung), welches kein Morgenrot hat, — was aus mehr als einem Grunde unmöglich! אשר den Nachsatz einführend gleich dem bekräftigenden כי ist zwar kühn und mit 1 Sam. 15, 20 unzulänglich von Cheyne belegt, aber doch wohl bei der sonstigen Dunkelheit und Abgerissenheit der Sprache nicht unmöglich. Jedenfalls liegt weder eine Beteurung vor, dass die jetzt kein Morgenrot haben, nach diesen Worten, Lehre und Zeugnis, sprechen werden, noch eine Frage: werden sie nicht sprechen, gedrängt eben durch ihre nächtlich finstre Lage? Das erste ist sachlich, das zweite sprachlich nicht annehmbar, denn wenn אם לא nicht eine

bejahende Beteuerung einführt, so bezeichnet es hier einfach den negativen Bedingungssatz; das zweite Glied der Doppelfrage, annon, wäre mit אִם לֹא hier sehr irreleitend geformt, da eine Disjunktion mit dem vorausgehenden הֲלֹא nicht beabsichtigt sein kann. Verwirft man jenen ungewöhnlichen Gebrauch von אשר, so beginnt der Nachsatz des Bedingungssatzes V. 21: Wenn nicht nach diesen Worten redet wer kein Morgenrot hat, der geht gedrückt und hungrig umher u. s. w.; aber immer bleibt der Eindruck, dass das Morgenrot eben im prophetischen Zeugnisse erglänzte, somit wer sich von ihm abwendet, in der Nacht der Verzweiflung bleibt, welche die folgenden Verse schildern. — LXX lasen übrigens anstatt הִשּׁוּעָה: הָעוּדָה, anstatt שַׁחַד: שֹׁחַד (letzteres auch Pesch. und Arab.) und finden den Sinn: Gott gab das Gesetz zum Heile, damit sie nicht sprechen nach diesem Worte, für welches nicht mit Geschenken Sühnung zu erlangen. (?)

Job. 24, 9.

In seiner Schilderung der gedrückten Lage der niedrigsten Volksklassen, in welche Gott nicht eingreife, sagt Job.: man raubt von der Mutterbrust weg die Waise, um sich wenn der Vater verschuldet starb, mit ihr bezahlt zu machen. שׁדּ ist nach Jes. 60, 16; 66, 11 gleich שַׁד, was auch LXX und Trg. (wo statt בְּיָתָא zu lesen בְּיָתָא) wiedergeben; wogegen Vulg. das unpassende שׁדּ (R. שׁדד) festhält: vim fecerunt depraedantes pupillos (!), ebenso Pesch. Die folgenden Worte ועל עני יחבלו sind sehr umstritten, weil חבל על sich nirgend sonst findet. In der Bedeutung: pfänden wird חבל verbunden mit Acc. d. Person: Job. 22, 6; Prov. 20, 16, oder mit Acc. der gepfändeten Sache Job. 24, 3; Ex. 22, 25; Dt. 24, 6 cf. Am 2, 8: בגדים חבולים. Mit dem Piel, welches entweder „durch Wehen zur Welt bringen" oder häufiger „verderben" (syr. chabel) bedeutet, lässt sich hier nichts ausrichten, da es mit Acc. der Person oder Sache, nicht mit על verbunden wird. Übersetzungen wie die Ewalds: man legt auf Leidende dies Pfand; Hitzigs: sie legen ihm Pfändung an, pfänden ihn aus, sind gegen den Sprachgebrauch von חבל und in ihrer Allgemeinheit nach V. 3 u. 9a zu matt und tautologisch. Letzteres gilt auch von der gangbarsten Deutung, welche על gleich עַל־אֲשֶׁר עַל nimmt: sie pfänden, was der Elende anhat, was ohnedies zu hart ausgedrückt wäre, da nichts in על einen Objektsbegriff vermuten lässt. Del. greift daher auf den allgemeinern Begriff „schädigen" zurück, wofür kaum Job. 34, 31, wohl aber nach späterem aramaisirenden Sprachgebrauch

Neh. 1, 7 angeführt werden kann; aber nebstdem, dass die Analogie mit הֵרֵעַ חמס על gewagt, wäre dies nach den konkreten Bildern viel zu matt und allgemein geredet. – Aus diesen Gründen schlug wohl Kamphausen vor וְעֻל zu lesen: und den Säugling des Armen nehmen sie zum Pfande — eine Tautologie mit der ersten Vershälfte, die zudem, nachdem ja der עני gestorben, eine עניה erforderte. Aber lässt sich, zumal bei dem arabisirenden Charakter des Buchs nicht lesen וְעֹל und das Joch des Armen binden sie fest? dem Pi. und Pu. חבל eignet zwar nach Jes. 10, 27 eine ganz andere Bedeutung; der Wurzelbegriff ist aber wie bei arab. habala: drehen, winden, binden (wovon pfänden erst abgeleitet ist); חֲבָלִים Windungen = Wehen und חֶבֶל arab. hablun ist der Halfterstrick Hos. 11, 4 (Job. 36, 8). Zur figürlichen Anwendung von עֹל cf. 1 Kön. 12, 11. In vortrefflichem Anschlusse schildern alsdann V. 10 und 11 das Joch dieser grausam ausgebeuteten Dienstbarkeit näher. LXX scheinen עִנּוּ gelesen (ταπεινοῦν Gen. 31, 50) und חבל irgendwie in der Bedeutung des Gebärens, durch שַׁד veranlasst, genommen zu haben (τὸν ἐκπεπτωκότα), wenn anders dies ἐκπίπτειν hier wie sonst etwa als Passivum von ἐκβάλλειν (werfen — gebären) gelten kann. Jedenfalls finden auch sie in חבל hier nicht den Sinn von חבל V. 3, ἐνεχυράζειν, welchen Trg. מְמַשְׁכְּנִין auch hier ausdrückt.

Sefanja 3, 18. 19.

Nach dem Gericht über alle Völker, besonders über Juda wird der gesichtete und gereinigte Rest des Gottesvolkes hoch begnadigt, so dass selbst sein Gott sich in inniger Liebe seiner freuen wird. נוּגֵי מִמּוֹעֵד übersetzt Vulg. unglaublich mit nugas qui a lege recesserant: LXX und Pesch. geben כְּיוֹם מוֹעֵד und ziehen diese Worte zum vorigen Verse; das Trg. findet in נוגים Feinde, welche die Festfeier verzögern (מְעַכְּבִין); die Ableitung von יגה steht aber fest und Pc. Nif. נוּגֶה statt נוֹגֶה wie Thren. 1, 4; der Ausdruck ist prägnant: die von der Festfeier Wegbetrübten, betrübt noch im Exil weilenden, ich sammle die aus dir waren, die Glieder der heiligen Gemeinde durch Abstammung sind. Die Konstruktion ist sehr gewählt und ganz wie ψ 87, 1. 2: seine Gründung auf heiligen Bergen — es liebt Jahve die Tore Zions u. s. w.: das wirkliche Objekt ist als cas. abs. vorausgenommen. Aber nun משאת עליה חרפה? LXX scheinen in ממך das Verbum נכה zu finden: τοὺς συντετριμμένους σου; von da lasen sie: הוֹי מִי נָשָׂא עליה חרפה; offenbar eine unbefugte Erleichterung, so

gut wie die Deutung der Pesch. und des Trg.: ich vertreibe (אסף) die, welche dich schmähten. Die Worte משאת עליה חרפה sind entweder zu verstehen in Analogie von Jes. 53, 3 כְּמַסְתֵּר פָּנִים מִמֶּנּוּ wie wo vor Antlitzverhüllung = wie Einer, vor dem man das Antlitz verhüllt; hier: über welche Bringung von Schimpf war = über die man Schimpf gebracht hatte. Das suff. fem. עליה geht auf die גּוֹלָה, cf. nachher die fem. צולעה und נדחה; und zur Redensart נשא חרפה על ψ 15, 3. Da die gesperrte Wortfolge auffällig ist, läse ich aber lieber מִשְּׂאֵת עָלֶיהָ חֶרְפָּה, „so dass man keinen Schimpf über sie bringt", wobei freilich עוד vermisst wird. Zu diesem Gebrauch von מן = לְבִלְתִּי vor Inf. cf. Job. 34, 30. Die Vulg. streift an diese Deutung: ut non ultra habeas supra eis opprobium: wenn auch in sonst unrichtiger Auffassung des Zusammenhangs. In Vers 19 theilt LXX die Worte anders ab: הנני עשה אתך למענך: ἐγὼ ποιῶ ἐν σοὶ ἕνεκά σου, was sinnlos. Aber auch die massoretische Lesart את עשה, sei את präp. oder nota Acc. „siehe ich handle mit" ist höchst unwahrscheinlich und wird durch Stellen wie Mi. 5, 14; Hez. 17, 17; 23, 25, die alle einen erklärenden Zusatz zu את עשה bieten, nicht gerechtfertigt. Keine der alten Versionen giebt sie wieder. Es ist vielmehr nach Trg. zu lesen: ה' עֹשֶׂה בָּהּ אֵת siehe ich mache den Garaus mit ..., nach sicherm Sprachgebrauch: Jer. 5, 18; 46, 28; Hez. 11, 13; 20, 17, überall vom Trg. wie hier gegeben mit עבד גמירא. Vulg., ecce ego interficiam omnes, scheint den mass. Text vorauszusetzen, aber für עשה auf interficere zu rathen. Die letzten Worte von V. 19 sind weder zu übersetzen: in allen Ländern ihrer Schmach (warum denn nicht einfaeh בכל ארצות בשתם?) noch: auf der ganzen Erde, ihrer Schmach, da die st. cst. Verbindung zu hart ausgedrückt und für ein appositionelles Verhältnis ארץ und בשת zu heterogene Begriffe sind; sondern das Suffix in שמתים wird entfaltet durch den verkürzten Relativsatz: ich setze sie zu Ruhm und Namen (ἐν δὲ δυοῖν), deren Schmach auf der ganzen Erde war. Hochberühmt werden sie natürlich an der Stätte ihrer vormaligen Schmach, auf der ganzen Erde Jes. 60, 14. Dies sagt mehr, als die auch grammatisch bedenkliche Deutung: in allen Ländern ihrer Schmach. Zur Anticipirung eines Relativsatzes im Suffix cf. ψ 49, 14 und Ew. Sprachl. § 332 a. Die Stelle heisst somit: Fern von der Festversammlung Betrübte — ich sammle die aus dir stammen, so dass man keinen Schimpf (mehr) auf sie bringt. Siehe ich reibe auf zu jener Zeit alle deine Bedrücker und ich rette das Hinkende und das Versprengte bringe ich zusammen und mache zu Ruhm und Namen sie, deren Schmach auf der ganzen Erde.

Anhang.

Eine Predigt des Chrysostomus.

Uebersetzt von **G. Joss,** Pfr. in Herzogenbuchsee.

Vorbericht des Uebersetzers.

„Wir müssen praktischer, beweglicher, amerikanischer werden!“ Dieses Wort wurde am schweizerischen Predigerfest in Herisau im Sommer 1878 von Herrn Dekan Grob in St. Gallen in Bezug auf die ganze pfarramtliche Tätigkeit ausgesprochen (siehe die gedruckten Verhandlungen Seite 57). Wir möchten es ganz besonders auch auf die Predigt anwenden. Was das aber heissen will, im Kanzelvortrag praktischer werden, das können wir von dem Amerikaner H. W. Beecher oder von dem Engländer Spurgeon lernen; wir können es aber noch viel besser lernen von dem grössten Kanzelredner des christlichen Altertums, von Johannes Chrysostomus.

Wer die vorliegende Rede nicht nur flüchtig durchsieht wie etwa einen Zeitungsartikel, wer durch aufmerksames Lesen die Betonung des Redners, die durch den Druck nur sehr unvollkommen kann angedeutet werden, in jedem einzelnen Satzganzen herauszufühlen sucht, der wird unwillkürlich ergriffen werden von der oratorischen Kraft dieses grossen Volksredners. Nicht nur die Fülle der Gedanken und die Tiefe der christlichen Empfindung wird er bewundern; er wird sich daneben auch ergötzen an der Schönheit der Bilder, die dem Redner überall sich ungezwungen darbieten, sowie an der packenden Form, welche er all seinen Anwendungen und Ermahnungen zu geben weiss.

Freilich sind wir mit unserm Deutschen schlimm daran, wenn wir die kurzen wirkungsvollen Partizipien der griechischen Sprache durch langatmige Nebensätze mühsam umschreiben müssen — die griechische Rede dürfte fast die Hälfte kürzer sein als die deutsche; — doch ist die deutsche Sprache hinwiederum so weich und biegsam, dass sie viel besser geeignet ist, das ursprüngliche Gefüge wiederzugeben als z. B. die französische. Wir haben uns redlich bemüht, auch in der äussern Form, in Wendung und Satzstellung, das Original getreu wiederzugeben, soweit der Genius der deutschen Sprache es irgend erlaubte.

Die vorliegende Predigt über den Eingang des 42. Psalms, welcher im damaligen Gottesdienst als Wechselgesang zwischen den Diakonen und der Gemeinde benutzt wurde, findet sich in der dreizehnbändigen Montfaucon-Ausgabe Tom. V. 155—170 (2. Ausgabe, Paris 1836) unter den „Expositiones in Psalmos“. Sie ist offenbar an unrechter Stelle eingeschaltet; denn sie gehört nicht zu den Psalmen-Erklärungen des Chrysostomus, sondern bildet eine eigene Homilie oder Predigt für sich, wie dies Savilius folgendermassen ausspricht: Exploratum certe est, hanc homiliam non pertinere ad Expositiones in Psalmos, sed esse moralem adhortationem, argumento desumpto ex principio Psalmi XLI. — Die Zeit, in welcher sie gehalten wurde, lässt sich leicht bestimmen, wenn wir darauf achten, dass sich der Redner im Eingang der Predigt auf eine kurz vorher gehaltene Rede gegen die Juden bezieht; nach Montfaucon war es der Herbst des Jahres 387 bald nach den jüdischen Festen, also vor bald anderthalb Jahr-

tausenden. Da Chrysostomus im Jahre 386 in Antiochien Presbyter wurde und erst da seine eigentliche Predigertätigkeit begann, indem er vorher als Diakonus blos seelsorgerlich und schriftstellerisch tätig gewesen, so haben wir hier zugleich eine seiner ältesten Predigten vor uns und werden um so mehr seine frühe homiletische Vollendung bewundern.

* * *

Text: Psalm 42, 2: „Wie der Hirsch verlanget (ἐπιποθεῖ) nach Wasserquellen, also verlanget meine Seele nach dir, o Gott!"

Ihr waret kürzlich, als wir über Melchisedek handelten, verwundert über die Länge unserer Rede, und ich hinwiederum verwundert über den Eifer und das Verständnis Eures Zuhörens, verwundert darüber, dass Ihr, als die Rede sich in die Länge zog, bis zum Ende mit Aufmerksamkeit uns folgtet, obwohl nicht blos die Rede lang war, sondern auch manche Schwierigkeit darbot. Aber weder die Länge noch die Schwierigkeit besiegte Euren Eifer. So wollen wir denn heute eine Entgeltung jener Mühe erstatten, indem wir verständlicher zu Euch reden. Denn weder darf man den Geist (die Aufmerksamkeit) der Zuhörer immer anspannen, indem er sonst leicht abbricht, noch auch ihn nach Belieben gehen und fahren lassen, indem er dadurch nur träger wird. Deshalb muss man die Art des belehrenden Vortrages verschieden gestalten und bald mehr die erbauliche, bald mehr die streitbare (dogmatische) Weise des Redens anwenden.[1])

Wie ich nun damals sagte, dass die Hirten bei Einbruch der Wölfe in die Herde die Flöte weglegen und die Schleuder handhaben, so nun wollen wir, da vorüber sind die Feste der Juden, welche letzteren schlimmer sind als alle Wölfe, die Schleuder wieder weglegen und zur Flöte greifen, und indem wir mit den streitbaren Reden aufhören, wollen wir uns zu irgend andern besser verständlichen wenden, die Harfe Davids selbst handhaben und jenen Wechselgesang näher betrachten, den ihr heute alle gesungen.[2])

„Welches ist nun dieser Welchselgesang? „Wie ein Hirsch verlanget nach Wasserquellen, also verlanget meine Seele nach Dir, o Gott."[3])

Eher ist es aber vorher noch nötig, davon zu reden, weshalb überhaupt das Lied in unser Leben eingeführt wurde, und weshalb insbesondere gerade dieser prophetische Ausspruch am meisten gesungen wird. So höret nun, weswegen überhaupt gesungen wird.

Da Gott sahe, dass viele Menschen allzu leichtsinnig sind und sich nicht

---

[1]) *Διὸ ποικίλλειν χρὴ τὸ τῆς διδασκαλίας εἶδος, καὶ νῦν μὲν πανηγυρικωτέρων, νῦν δὲ ἀγωνιστικωτέρων ἅπτεσθαι λόγων.* Vergl. zu dieser schwierigen Stelle Neander: Der heil. J. Chrysostomus. I. 194. 3. Aufl. — [2]) Das Wort *ὑπακοή* muss nach dem ganzen Zusammenhang der Rede mit responsorium, Wechselgesang, übersetzt werden. Der Diakonus sang die erste Strophe des Liedes, die Gemeinde wiederholte sie oder antwortete mit der folgenden. — [3]) Bei der Uebersetzung der Bibelsprüche wurde möglichst die Luthersche Uebersetzung zu Grunde gelegt. Da aber Chr. nach der Septuaginta zitirt und seine Erklärungen darnach einrichtet, ohne Berücksichtigung des Grundtextes, so musste jeweilen beachtet werden, welchen Sinn der Redner in den Worten fand. In unserm Texte sieht er nun in dem Worte *ἐπιποθεῖν* blos das Liebesverlangen der Seele nach Gott ausgedrückt, nicht das Hilfsverlangen, das Luther wiedergibt in dem Wort: „Wie ein Hirsch schreiet nach frischem Wasser".

gerne mit dem Lesen von geistlichen Schriften abgeben und die daherige Mühe scheuen, so hat er, um die Mühe begehrenswerter zu machen und das Gefühl der Ermüdung zu vermeiden, der prophetischen Lehre den Gesang beigegeben, damit Alle, durch den Rhythmus des Liedes ergötzt, mit vollem Eifer die heiligen Gesänge ihm emporsenden. Denn Nichts, ja Nichts richtet die Seele also auf und gibt ihr Flügel und erhebt sie von der Erde und löst sie ab von den Fesseln des Leibes und lehrt sie weise denken und alles Irdische verlachen, wie der göttliche Gesang eines harmonischen Liedes. So sehr nämlich fühlen wir uns von Natur zu Liedern und Gesängen hingezogen, dass auch die weinenden und übel gelaunten Kinder dadurch sich einschläfern lassen. Die Ammen, welche sie in den Armen tragen, gehen hin und her und singen ihnen irgend welche kindlichen Lieder und schläfern so ihre Augenlider ein. Deshalb auch treiben oft die Reisenden gegen Mittag ihre Tiere durch Singen an, indem sie ihnen die Beschwerden des Marsches durch jene Lieder erleichtern. Nicht aber blos die Reisenden, sondern auch die Landleute, welche die Kelter treten oder irgend etwas Anderes arbeiten, sie singen oft. Auch die rudernden Schiffer tun dasselbe. Ebenso auch die Weiber, wenn sie weben und mit dem Stabe die verwirrten Fäden ausscheiden, sie singen bald jede für sich, bald alle mit einander irgend eine Melodie. Es tun dies aber sowohl diese Weiber als auch jene Reisenden und die Landleute und die Schiffer, indem sie durch Singen die Mühe der Arbeit sich zu erleichtern suchen, da die Seele, wenn sie Lieder hört und Gesang, leichter alles Lästige und Mühevolle zu tragen vermag.

Da nun die Seele diese Art von Vergnügen so sehr liebt, so hat Gott, damit nicht die Dämonen unsittliche Gesänge einführen und Alles verderben, die Psalmen entgegengesetzt, damit gleichzeitig Vergnügen und Nutzen daraus hervorgehe. Von den unchristlichen Gesängen entstünde Schaden und Verderben, und viel Schlimmes würde da eingeführt; denn wenn das Unzüchtige und Ungezogene dieser Gesänge innerlich in der Seele haften bleibt, so macht es sie schwächer und weichlicher. Von den geistlichen Liedern dagegen mag viel Gewinn entstehen, viel Nutzen, viel Heiligung und Anregung zu allem weisen Denken, indem die Worte die Seele läutern und der heilige Geist schnell auf eine also singende Seele herabkommt. Denn dass die mit Verständnis Singenden die Gnade des heiligen Geistes herbeirufen, höret, was Paulus sagt[1]): „Saufet Euch nicht voll Weins, daraus ein unordentlich Wesen folgt, sondern werdet voll Geistes.“ Er fügt aber auch die Art und Weise der Erfüllung hinzu: „Singet und spielet dem Herrn in euren Herzen“. Was heisst das: „In euren Herzen“? Mit Verständnis, sagt er, dass nicht der Mund Worte rede, der Geist aber anderwärts sich herumtreibe, sondern dass die Seele merke auf die Zunge.

Und wie da, wo Kot ist, die Schweine hausen, da aber, wo Wohlgerüche und Rauchwerk, die Bienen weilen, so sammeln sich da, wo unzüchtige Gesänge, die Dämonen; wo aber geistliche Lieder, da kommt herbei die Gnade des Geistes, und der Mund heiligt auch die Seele. Dieses sage ich, nicht damit ihr mir Beifall

[1]) Eph. 5, 18 f.

spendet[1]), sondern damit ihr auch die Kinder und die Weiber solche Gesänge singen lehret, nicht beim Webstuhl blos oder bei andern Werken, sondern zumeist bei Tische. Denn da ja der Satan zumal bei den Gastmählern auflauert, indem er da die Trunkenheit und die Schlemmerei zu seinen Mitstreitern hat und ungezogenes Gelächter und eine erschlaffte Seele, so sollte man gerade da am meisten, sowohl vor Tisch als nach Tisch, ihm entgegenhalten die Sicherheit, die man aus den Psalmen gewinnen kann[2]) und gemeinsam mit Frau und Kind beim Aufstehen von der Mahlzeit die heiligen Lieder singen unserm Gott.

Denn wenn Paulus, der doch unerträgliche Geisseln vorausschen musste und an ein Holz gebunden im Gefängnis sass, mitten in der Nacht, wo der Schlaf Allen am süssesten ist, mit Silas in einemfort Gott Lobgesänge ertönen liess und weder durch den Ort noch durch die Zeit, noch durch die Sorge noch durch die Herrschaft des Schlafes, noch durch Schmerz und Mühsal noch durch irgend etwas Anderes bewogen wurde, vom Singen abzulassen, viel mehr noch sollen wir in Fröhlichkeit und im Genuss der Güter unseres Gottes Danklieder ihm emporsenden, damit, wenn durch Trunkenheit oder Schlemmerei sich etwas Ungehöriges in unsere Seele einschleichen würde, alle jene ungehörigen und schlimmen Gedanken vor dem Psalmensingen zurückweichen.

Und wie viele reiche Leute den Schwamm mit Balsam füllen und so die Tische abwaschen, damit dieser, wenn irgend ein Schmutzflecken von den Speisen zurückgeblieben, den Tisch wieder rein darstelle, so wollen auch wir tun und statt des Balsams den Mund mit einem geistlichen Liede füllen, damit, wenn ein Flecken von der Unmässigkeit in der Seele bliebe, wir durch das Lied ihn abwaschen und, gemeinsam Alle aufstehend, sagen: „Du hast uns erfreuet, o Herr, in Deinem Werk, und über den Werken Deiner Hände sind wir fröhlich.“[3])

Dem Psalmensingen werde aber auch Gebet hinzugefügt, damit wir mit der Seele auch das Haus selbst heiligen. Denn wie Diejenigen, welche Schauspieler und Tänzer und Hurenweiber zu den Gastmählern einladen, damit auch die Dämonen und den Satan herbeirufen und mit tausend Kriegen ihre eigenen Häuser erfüllen, (denn von daher kommt Eifersucht und Ehebruch und Hurerei und tausend schlimme Dinge), so auch rufen Diejenigen, welche den David mit der Harfe einladen, durch ihn Christum selbst herbei. Wo aber Christus ist, da darf kein böser Geist jemals hereinkommen, ja nicht einmal hereingucken, sondern es kommt Friede und Liebe und alles Gute wie aus Wasserquellen. Jene machen zu einem Theater ihr Haus; Du aber mache zur Kirche Deine Wohnung. Denn wo Psalm und Gebet und der Chor der Propheten und

---

[1]) Die Zuhörer scheinen bei dieser rhetorischen Stelle nach Art des Theaters geklatscht zu haben, eine Unsitte, welche Chr. vergeblich zu verbannen sich bemühte. — [2]) Vergl. mit dieser möglichst wortgetreuen Uebersetzung die modernisirende Wiedergabe bei Neander (der hl. Chrysostomus I. 208), bei welcher leider das Rhetorische völlig verloren geht: „Ich sage das, damit Ihr Euere Kinder und Frauen solche Lieder lehren möchtet, dass sie solche nicht nur beim Webstuhl und bei andern Arbeiten singen, sondern besonders beim Tische; denn da der böse Geist besonders bei den Gastmählern die Trunkenheit, Unmässigkeit und Ausgelassenheit benutzt, um seinen Einfluss auf die Seelen zu verbreiten, so bedarf es auch besonders vor und nach Tische der Psalmen als eines Verwahrungsmittels“. — [3]) Ps. 92, 5.

eine gottliebende Gesinnung der Singenden, eine solche Versammlung darf man wohl Kirche nennen.[1])

Auch wenn Du die Kraft der Worte noch nicht verstehst, so lehre indessen den Mund die Worte sagen. Denn es wird auch durch die Worte die Zunge geheiligt, wenn sie mit Eifer gesprochen werden. Wenn wir uns an diese Worte gewöhnen, so werden wir weder freiwillig noch leichtsinnig jemals diese schöne Verrichtung unterlassen, indem dann die Gewohnheit uns auch wider unsern Willen zwingt, jeden Tag diesen schönen Gottesdienst zu verrichten. Bei solchem Singen wird Nichts getadelt, sei Einer alt oder jung, von rauher Stimme oder jedes Taktes unkundig. Was hier verlangt wird, ist nur eine nüchterne Seele, ein wacher Sinn, ein reumütiges Herz, eine feste Vernunft, ein gereinigtes Gewissen. Wenn Du dieses hast und so in den heiligen Chor Gottes eintrittst, so kannst Du Dich neben David selbst stellen. Da sind keine Zithern nötig noch gespannte Saiten, noch Plektrum noch Kunst, noch irgend welche Instrumente, sondern wenn Du willst, kannst Du Dich selbst zur Zither machen, indem du die Glieder des Fleisches ertötest und eine schöne Zusammenstimmung des Leibes mit der Seele herrichtest. Denn wenn das Fleisch nicht gegen den Geist gelüstet,[2]) sondern dessen Befehlen folgt, und dieser jenes auf den besten und schönsten Weg führt, auf solche Weise wirst du eine geistliche Melodie darstellen. Da ist keine durch lange Übung erworbene Kunst nötig, sondern blos redlicher Eifer, und wir werden in kurzer Zeit die Übung erlangen. Kein besonderer Ort noch Zeit ist nötig, sondern an jedem Orte und zu jeder Zeit kann man singen im Gemüte. Denn auch wenn Du auf den Markt gehest oder unterwegs bist oder mit Freunden zusammensitzest, kannst Du ermuntern die Seele, kannst Du schweigend schreien. So hat auch Moses geschrien und Gott hat's gehört.[3]) Auch wenn du ein Künstler bist, kannst Du, in der Werkstatt sitzend und arbeitend, Psalmen singen, und wenn Du Soldat bist oder im Gerichte sitzest, kannst Du dasselbe tun.

Man kann auch ohne Stimme Psalmen singen, wenn das Gemüt innerlich ertönt. Denn nicht den Menschen singen wir, sondern Gott, der auch die Herzen hören kann und in das Verborgene unseres Gemütes hineindringen. Dies zeigt uns auch Paulus, wenn er sagt: „Der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen. Der aber die Herzen erforschet, der weiss, was des Geistes Sinn sei; denn er vertritt die Heiligen nach dem, das Gott gefällt."[4]) Dies sagte er aber, nicht weil der Geist seufzte, sondern weil die geistlichen Männer, wenn sie für den Nächsten bitten und ihr Flehen darbringen, dies mit Zerknirschung und Seufzen tun. Das wollen auch wir tun und jeden Tag vor Gott kommen mit Psalmen und Gebet. —

Damit wir aber nicht blos die Worte vorbringen, sondern den Sinn des Gesagten selbst merken, so lasst uns nun den Eingang des Psalmes selbst betrachten. Welches ist dieser Eingang?

„Wie der Hirsch verlanget nach Wasserquellen, also verlanget meine Seele nach dir, o Gott."

---

[1]) Diese ganze Ausführung ist eine vortreffliche Ermahnung zur Einrichtung von Hausgottesdiensten, auch für unsere Tage zu beherzigen! — [2]) Gal. 5, 17. — [3]) Ex. 14, 15: Der Herr sprach zu Moses: „Was schreiest du zu mir? Sage den Kindern Israels, dass sie ziehen". — [4]) Röm. 8, 26 f. Chrys. versteht „das unaussprechliche Seufzen des Geistes" von der Fürbitte der Gläubigen.

Das ist die Sitte der Liebenden, nicht mit Stillschweigen zurückzuhalten ihre Liebe, sondern sie den Nächsten zu verkündigen und ihnen zu sagen, dass sie lieben. Denn ein hitzig Ding ist die Natur der Liebe, und mit Stillschweigen sie zu bergen, möchte die Seele nicht ertragen. Deshalb sagt auch der liebende Paulus den Korinthern: „Unser Mund hat sich zu Euch aufgetan, o ihr Korinther![1]) d. h. bergen und mit Stillschweigen zurückhalten kann ich die Liebe nicht, sondern überall trage ich Euch sowohl im Gemüt als auf der Zunge mit mir herum. So auch dieser Selige, Gott liebend und brennend in der Liebe, darf nicht schweigen, sondern bald sagt er: „Wie der Hirsch verlanget nach Wasserquellen, so verlanget meine Seele nach dir, o Gott!“ Bald aber: „Gott, mein Gott, frühe wache ich zu dir; es dürstet meine Seele nach dir, wie ein unwegsames und dürres und wüstes Land.“ (Denn so sagt ein anderer Übersetzer.)[2]) Denn da er mit der Rede allein seine Liebe nicht darzustellen vermochte, geht er herum und sucht ein Beispiel (Bild), damit er so vielleicht uns sein Verlangen zeigen und uns zu Genossen seiner Liebe machen könne. So lasst uns ihm glauben und so lieben lernen!

Und nicht sage mir Einer: „Wie kann ich Gott lieben, den ich nicht sehe?“ Denn wir lieben ja Viele, ohne sie zu sehen, wie unsere abwesenden Freunde oder Kinder oder Väter oder Verwandte oder Hausgenossen. Und kein Hindernis entsteht aus dem Nichtsehen, sondern gerade das am Meisten entzündet das Verlangen, vermehrt die Sehnsucht. Deshalb sagt auch Paulus von Moses, dass er, zurücklassend Schätze und Reichtum und den Ruhm des Königtums und all' die andere Pracht in Aegypten, erwählte viel lieber, mit den Juden Ungemach zu leiden[3]), und fügt dann hinzu, um uns die Ursache zu zeigen, weshalb er dieses Alles um Gottes willen getan: „Denn er hielt aus, gleich als sähe er den Unsichtbaren.“[4]) Du siehst Gott nicht; aber Du siehst seine Geschöpfe, Du siehst seine Werke, den Himmel und die Erde und das Meer. Wer aber liebt, wird entzündet, wenn er ein Werk des Geliebten sieht oder eine Sandale oder ein Kleid oder irgend etwas Anderes. Du siehst Gott nicht; aber Du siehst seine Diener, seine Freunde, ich meine die heiligen und ihm ergebenen Männer. So diene diesen nun, und Du wirst keine geringe Linderung der Sehnsucht davon haben. Denn auch bei den Menschen sind wir gewohnt, nicht nur unsere Freunde, sondern auch die von jenen Geliebten zu lieben. Und wenn Einer von unsern Geliebten sagt, dass er Den oder Diesen liebe, so meinen wir, wenn Jenem etwas Gutes widerfährt, selbst die Wohltat zu geniessen. Alles tun und machen wir, um gegenüber Jenem allen Eifer zu erzeigen, gleich wie wenn wir den Geliebten selbst sähen. Dasselbe können wir nun auch gegenüber Christo tun. Er sagte, dass er die Armen liebe und dass, wenn diese etwas Gutes empfangen, er den Lohn gebe, wie wenn er es selber empfangen hätte.[5]) So lasst uns nun Alles tun, um sie zu pflegen; ja noch mehr, wir wollen uns gegen sie aller Güter entäussern im Glauben, dadurch Gott zu speisen. Denn dass er selbst gespeiset wird, wenn diese gespeiset werden, höret, was Christus sagt: Ihr habt mich hungrig gesehen, sagt er, und ihr habt mich gespeiset, durstig, und ihr habt getränket, nackt, und ihr habt bekleidet,[6]) und viele Gelegenheiten hat er uns gegeben, unsere Sehnsucht zu lindern. (Schluss folgt.)

[1]) 2 Kor. 6, 11. — [2]) Ps. 63, 2. Gewöhnliche Uebersetzung ist nämlich: in einem (trockenen und dürren) Lande. — [3]) Hebr. 11, 25. — [4]) Hebr. 11, 27. — [5]) Matth. 25, 40; 19, 21. — [6]) Matth. 25, 35 f.

Die Behandlung der zürcherischen Klostergüter in der Reformationszeit.

Von Staatsarchivar Dr. P. Schweizer in Zürich.

Die Einziehung von Kirchengut durch den Staat, wie sie in grösserem Masstabe drei Mal, unter den Karolingern, in der Reformation und in der Revolutionszeit vorgekommen ist, hat immer eine sehr verschiedene Beurteilung erfahren. Die erste ist von der Folgezeit allgemein als ein Unrecht betrachtet worden, die zwei letztern werden dagegen von den Protestanten lebhaft verteidigt und am heftigsten ist der Streit über die Klostergüter, die allerdings nicht so einfach für die Kirche der neuen Konfession verwendet werden konnten wie die Pfrundgüter der Pfarrkirchen. Für die Säkularisation der Reformationszeit kann man den Katholiken die Anwendung des Kirchenrechts nicht wohl bestreiten, nach welchem sie als Sakrileg zu betrachten ist. Jedenfalls ist der rein staatsrechtliche Standpunkt noch weniger haltbar, da das Staatsrecht zur Zeit der Reformation noch weit mehr als jetzt aus schwankenden, willkürlich konstruirten Theorien bestand, die wohl zum Teil dem kirchenrechtlichen System entgegenzutreten suchten, aber durchaus keine so allgemeine und gar keine offizielle Giltigkeit hatten. Von den Staatsgewalten selbst war bei allen Versuchen zur Beschränkung doch das Eigenthumsrecht und die Jurisdiktion der Kirche über ihre Güter bis zum Augenblick der Reformation allgemein anerkannt worden. Einseitige Erweiterungen des Staatsrechtes auf Kosten der Kirche durch ad hoc gemachte oder nachträglich erfundene neue Grundsätze wie das „dominium eminens", d. h. Obereigentum des Staates über alles Vermögen oder wenigstens alle Korporationsgüter; oder das Heimfallsrecht, wonach Institute und Stiftungen, deren nächster Zweck nicht mehr erfüllt werden kann, vom Staat eingezogen werden dürfen, sind blosse Sophistereien, die heute nicht mehr ernsthaft vorgebracht werden können.[1])

Auch die gewöhnlich von protestantischen Kirchenrechtslehrern und Historikern angeführte Motivirung mit dem sog. Reformationsrecht des Landesherrn, d. h. einer etwas einseitigen Auslegung des Reichsschlusses von Speyer 1526, dass jeder Stand sich in den

[1]) Vgl. Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. 3. Aufl. § 288.

vom Wormser Edikt berührten Sachen so halten möge, wie er es vor Gott und dem Kaiser zu verantworten gedenke, kann nicht als Entschuldigung gelten für Eingriffe in die Kirchengüter, die auch dem Kaiser und Reich selbst nicht zustanden.

Diese post festum gemachten Motivirungen mögen den Naturrechtsphilosophen und Kronjuristen anstehen, der Historiker sieht sich vor allem nach den Motiven um, welche die handelnden Zeitgenossen wirklich veranlasst haben, und nach den allfälligen Rechtsgrundsätzen, welche damals schon existirten.

Von Rechten des Staates gegenüber dem Kirchengut, die wirklich von vielen Regierungen ausgeübt werden, lassen sich bis zur Reformation nur drei anführen.

Die Kastvogtei, welche z. B. bei den zürcherischen Klöstern an die Stadt als Nachfolgerin der früher mit derselben bekleideten Dynastien gefallen war, hat nie anders als missbräuchlich einen Anteil am eigentlichen Kirchengut gehabt.

Zur Verhinderung einer allzugrossen Anhäufung von Gütern in der toten Hand sind gesetzliche Beschränkungen, sog. Amortisationsgesetze, in vielen Staaten aufgestellt worden, namentlich in England schon seit dem 13. Jahrhundert, durch die erste Schwyzer Landsgemeinde 1294 und in vielen Städten; auch im Zürcher Richtebrief 1304 wurde den drei Bettelklöstern und den Frauen am Oetenbach verboten, weitere Grundstücke auf Stadtboden zu kaufen und selbst geschenkte zu behalten.[1])

Dies alles bezog sich jedoch nicht auf altes Kirchengut, sondern auf weltliches Gut, das erst in Klosterbesitz übergehen sollte.

Gegenüber anerkanntem Kirchengut haben hauptsächlich städtische Obrigkeiten eine Beaufsichtigung der Verwaltung vielfach geübt, so der Zürcher Rat im 14. und 15. Jahrhundert über die Klöster der Bettelmönche[2]), das Fraumünsterstift, das Zürichbergklösterlein, Beerenberg, Töss, Kappel, ja vielleicht alle Klöster seines Gebietes, so dass er Pfleger für dieselben bestellte und jährliche Rechnung über die Gutsverwaltung forderte. Diese Aufsicht beschränkte sich nach Analogie der Vormundschaft oder etwa der

[1]) IV. 11. u. 12. Archiv für schweiz. Geschichte V., p. 215. Die Minderbrüder, Franziskaner, verpflichteten sich 1295 urkundlich dazu; vgl. Urkunden der Stadt und Landschaft Nr. 40. [2]) Ueber diese schon im 13. Jahrhundert wohl seit ihrer Stiftung, vgl. Urkunden des Obmannamts Nr. 34 u. 44, wo 2 Müllner als Pfleger der Minoriten genannt sind.

gegenwärtigen Staatsaufsicht über die Gemeindegüter auf Sorge für ordentliche, gewissenhafte Verwaltung im Sinne des gegebenen Zweckes und ging keineswegs bis zu der Befugnis, diese Institute selbst und ihre Zweckbestimmung ohne den Willen der kirchlichen Obern irgendwie zu verändern. Mit einem Wort: bis zum Augenblick der Reformation existirten keinerlei anerkannte Grundsätze, nach welchen der Staat über Kirchengut verfügen konnte.

Genügen alle historisch nachweisbaren Rechte der Aufsicht, des Schutzes, der Beschränkung, wie sie der weltlichen Macht bisher gegenüber der Kirche zugestanden hatten, noch keineswegs, um die Einziehung der Kirchengüter zu rechtfertigen, so muss die Motivirung zu diesen Massregeln auf einem andern Boden als dem des Staatsrechtes gesucht werden.

Die Dinge sind auch gar nicht in der Weise zugegangen, dass der Staat auf ein Mal ein bisher ruhendes Oberhoheitsrecht über das Kirchengut geltend gemacht und es der Kirche weggenommen hätte. Die ersten Angriffe gegen das Kirchengut gingen nicht von der weltlichen Macht, sondern von einer revolutionären Bewegung in der Kirche selbst aus. Innerhalb derselben von geistlichen Personen erhob sich eine Opposition, welche zunächst gegen die Lehre der Kirche gerichtet war und erst daraus auch Konsequenzen für die äussere Einrichtung und Rechtsstellung der Kirche zog. Alle Bedingungen und Voraussetzungen, auf welchen die weltlichen Rechte und Güter der Geistlichen beruhten, wurden gestrichen, und mit dem Klosterleben selbst der Zweck der Stiftungen und Schenkungen für verwerflich erklärt, die Autorität des geistlichen Rechtes und das hierarchische System umgestürzt, und dies alles in so revolutionärer Weise, dass selbst das letzte Reformmittel, zu welchem bisher alle oppositionellen Parteien in der Kirche ihre Zuflucht genommen hatten, das allgemeine Konzil, von den Reformatoren verworfen wurde. Die Disziplinarmittel der Kirche vermochten nicht, die Ausbreitung der revolutionären Lehre zu verhindern. Selbst ein Teil der weltlichen Regierungen versagte nun der kirchlichen Autorität den bisher gewährten Schutz und nahm anfangs wenigstens eine abwartende objektive Haltung ein gegenüber dem kirchlichen Streit. Doch der enge Zusammenhang kirchlicher und weltlicher Dinge und das Drängen der protestantischen Partei in der Kirche liessen diese Enthaltung nicht lange zu. Das ganze Verhältnis zwischen Staat und Kirche wurde von der neuen Lehre anders dar-

gestellt, dem Staate in Ermanglung einer andern Autorität alle weltlichen Rechte, welche die Kirche und einzelne Geistliche bisher geführt, die Gerichtsbarkeit, die Verwaltung der geistlichen Güter, ja das Eigentumsrecht an denselben zugesprochen. Sobald eine Regierung, gestützt auf einen grossen Teil der Bevölkerung, dieser neuen Lehre beitrat, übernahm sie auch die von dieser gelehrte Stellung gegenüber der Kirche und empfing aus der Hand der reformirten Kirche die bisher kirchlichen Rechte. Einzig und allein aus der kirchlichen Revolution lassen sich die neuen Befugnisse des Staates erklären, aus der Beseitigung des bisher absolut massgebenden Kirchenrechts, und nicht aus irgendwelchen vorher existirenden oder nachher konstruirten Rechten des Staates an und für sich. Juristisch wäre dies etwa folgendermassen zu formuliren: Die Kirche in ihrer neuen Gestalt, die sich bekanntlich nicht als Partei, sondern als die einzig wahre Kirche betrachtete, verzichtete auf die bisherigen Rechte und Güter und übergab sie dem Staate ohne Bedingung, aber in der bescheidenen Hoffnung, dass der christliche Staat den Bedürfnissen der Kirche und der Gesellschaft überhaupt gerecht werde.

Die Ansicht, dass der Staat die Kirchengüter nur unter denselben Bedingungen übernahm, unter welchen die Kirche sie besessen hatte, also im Sinne der Stifter nur für eigentlich kirchliche Zwecke verwenden dürfe, ist ganz richtig für die Pfrundgüter, deren Zweckbestimmung in der neuen Kirche fortdauerte, dagegen für die Klostergüter, von denen hier allein die Rede sein soll, nicht anwendbar, weil die Reformatoren auch die Zwecke der Stifter verdammten und die von ihnen begründete Kirche diese Güter gar nicht mehr brauchte. Man hat zu den kirchlichen Zwecken im weitern Sinne auch Schul- und Armenwesen gerechnet, doch hatten diese in Folge der Reformation weit mehr staatlichen Charakter erhalten und auch so bleibt noch die Schwierigkeit, was denn mit allfälligen Ueberschüssen geschehen solle und ob eine Verwendung für rein weltliche Zwecke erlaubt sei. Von den Reformatoren ist diese niemals bestritten, von einigen sogar gelegentlich empfohlen worden.

Luther erklärt sich vor allem gegen die Bettelklöster: „man soll aus zehen eines machen, das genugsam versorgt sei, oder noch besser alle abtun," aber auch gegen „die Feldklöster der Benediktiner, Cysterzer, Cölestiner; jede Obrigkeit soll verordnen, dass sie keine neuen Personen aufnehmen, und die übrigen aussterben

lassen, wenn sie nicht freiwillig gehen.“ (Ordnung des gemeinen Kasten, 1523.) Prinzipieller ist seine Aeusserung: „es muss ein ander Regiment und Ordnung der Güter geschehen und das ganze geistliche Recht zu Boden gehen. Es ist niemand von der andern Gütern zu leben von Gott verordnet, denn allein den predigenden und regierenden Priestern um ihrer geistlichen Arbeit.“ (An den Adel, 1521.) In seinen Ratschlägen an den Kurfürsten über Verwendung der Klostergüter stellt er in erste Linie die Einrichtung christlicher Schulen statt der „Eselsställe und Teufelsschulen, die bisher in den Klöstern und hohen Schulen gewesen sind“; dann die Aufbesserung der verringerten Pfarreinkünfte; auch mag sie der Fürst „zu des Landes Notdurft verwenden, um des gemeinen Mannes desto bass zu schonen“, und erst in letzter Linie fügt er wie beiläufig noch hinzu: „oder auch für die armen Leute“. (Brief an den Kurfürsten vom 19. November 1526.) Aehnlich lautet die von ihm gebilligte Ordnung eines gemeinen Kastens der Stadt Leissnick: „dass man aus dem geistlichen Gut einen gemeinen Kasten errichten, daraus die Pfarrer, Küster etc. besolden, Arme unterstützen, dürftigen Handwerkern Darlehen machen soll“.

Luther trägt also keine grossen Bedenken, die Klostergüter auch für weltliche Zwecke verwenden zu lassen und warnt sogar vor einer überreichlichen Versorgung der Armen, wie sie unter der alten Kirche vielfach bestanden habe: „genug dass die Armen ziemlich versorgt seien, dabei sie nicht Hungers sterben noch erfrieren; es fügt sich nicht, dass einer aus des andern Arbeit müssig gehe; wer arm sein will, soll nicht reich sein.“ (An den Adel.)

Nirgends hat Luther versucht, aus dem Ursprung der Kirchengüter eine rechtliche Verpflichtung und Beschränkung betreffend ihre Verwendung zu deduziren, nur moralisch und religiös ist der christliche Fürst gehalten, für die Kirche, Schule und Armenwesen zu sorgen.

Die Ausführung machte sich in Kursachsen sehr einfach. Viele Klöster lösten sich durch freiwilligen Austritt der Mitglieder auf, andere reformirten sich, einige Konvente, die am alten festhielten, wurden nicht aufgehoben, nur ermahnt; z. B. die Franziskaner in Altenburg so ernstlich, dass sie freiwillig abzogen (Seckendorf II., p. 425); die heftig opponirenden Franziskaner in Weimar erhielten doch 1527 Befehl zum Abzug, die meisten Klöster wurden im Bauernkriege zerstört, und so machte sich die Sequestration der

Güter sehr einfach. Doch griffen bei der unbestimmten Haltung des Kurfürsten in den ersten Jahren vielfach Städte, Gerichtsherren, Adel etc. zu den herrenlosen Klostergütern und verwendeten sie nach Belieben; für manche war die Visitationsverordnung 1527 verspätet, welche eine genaue Berechnung der Klostergüter vorschrieb. Die Einnahmen wurden teils für Kirchen- und Schulzwecke verwendet, teils dem Kammergut des Landesherren einverleibt, welches allerdings auch Ausgaben für die Kirche bestritt. Wie aber das Verhältniss dieser Teile gewesen sei, darüber gibt niemand Aufschluss.

Statt dies Verfahren der Gewaltsamkeit anklagen zu wollen, wünscht Ranke (Deutsche Geschichte I., p. 315), dass es sogleich entschiedener gewesen, mehr im Grossen und Ganzen durchgeführt worden wäre. Dies findet sich in Hessen besser erfüllt.

Die Energie Philipps, dem selbst Begierde nach Kirchengut vorgeworfen wurde, verhinderte, dass hier Klöster des Adels Beute wurden. (Dies gibt selbst Janssen III., 52 zu.) Mit seinen Ständen, dem Landtag, ordnete er in grossartiger, umfassender Weise die Verwendung der Klostergüter. Dem Adel, dessen Vorfahren so viele Klöster gestiftet, wurden 1532 die zwei Stifte zu Wetter und Kaufungen mit all ihren Besitzungen zugestellt, aus deren Einkünften adelige Jungfrauen ausgestattet werden sollten.

Vier Hospitäler für die Landbevölkerung wurden aus den Gebäuden und Gütern der Klöster Haina, Gronau, Berbach, Eschwege, Grünberg u. a. errichtet. Die Universität Marburg wurde mit den Einkünften der Klöster Caldern. Wirberg, Alsfeld, Treisa, St. Georg, Hasungen, Nordhausen, vier Höfen des Klosters Haina, 60 fl. aus dem deutschen Haus zu Marburg, 20 fl. aus dem Johanniterhaus zu Nidda u. s. w. fundirt. Die geistlichen Lehen wurden einem Pädagogium in Marburg zugewendet, das Martinsstift zu Kassel in eine Schule verwandelt, der auch die Einkünfte des Karmeliterklosters daselbst und des Klosters zu Ahnaberg zukamen, die Schule zu Eschwege aus der Abtei St. Cyriacus dotirt. Teile von Klostergütern wurden auch zu Verbesserung der Pfarrbesoldung, Pfarrerwittwenkasse etc. bestimmt. Zwei Kollegiatstifte in Rotenburg und Kassel liess man in reformirter Ordnung fortbestehen für ausgediente Pfarrer und Professoren.

Der Ueberschuss hätte nach Landtagsbeschluss in einen gemeinen Kasten fliessen und zu gemeinem Landesnutzen verwendet werden sollen, wenn die Not es erfordert und um die Armen mit

Schatzung zu verschonen; letzteres fast wörtlich mit Luther's Äusserung übereinstimmend. Auch sollten 30 Ritter mit Früchten so versorgt werden, dass sie sich in Rüstung erhalten können. Jener gemeine Kasten kam aber nicht zur Ausführung und so mangelt es an jeder Angabe, wie viel dem Fiskus zugeflossen und was hievon für weltliche Zwecke verbraucht worden sei.

In Württemberg wurden 1535 die 13 Klöster aufgehoben, die meisten Mönche mit Leibdingen abgefunden, die Hartnäckigen in das Kloster Maulbronn zusammengesperrt. Die Klostergüter wurden tumultuarisch in Besitz genommen und zu weltlichen Zwecken ganz im Allgemeinen verwendet. Herzog Ulrich legte jährlich 100,000 fl. in seinen Schatz und gab nur 24,000 fl. für Prediger aus. In den 1535 eingerichteten gemeinen Kasten, der zu Armen- und Spitalzwecken bestimmt war, kam nichts von Klostergütern, nur Bruderschaften Messen und Erlös von Kirchenzierden. Allerdings wurde aus dem Augustinerkloster das Tübingerstift und aus 12 andern Klöstern Klosterschulen errichtet; aber nur der vierte Teil des gesammten 100,000 fl. betragenden Klostergutes wurde auf diese Weise für kirchliche Zwecke verwendet, die andern dreiviertel steckte Ulrich in seine Kasse für weltliche Zwecke (Heyd, Ulrich III, p. 103 ff.). Erst Christoph stellte in seiner Kastenordnung 1552 die Kirchengüter den kirchlichen Zwecken zurück.

In England hob schon Kardinal Wolsey über 20 Klöster auf, um das neue Kollegium in Oxford zu stiften. 1536 überliess das Parlament alle Klöster, 640 an der Zahl, dem König zu beliebiger Benützung, (Burnet, p. 437), mit einem Einkommen von 160,000 Pfund. Daraus errichtete Heinrich VIII. nur sechs neue Bistümer und zwei Universitätskollegien, zahlte Jahresgelder an die vertriebenen Aebte, vertröstete auf Steuererleichterung, verschenkte aber Vieles an Günstlinge und brauchte das Meiste für weltliche Zwecke; die zahlreichen Wünsche von Cranmer und Andern für Schul- und Kirchenwesen blieben fast unberücksichtigt. Wenn irgendwo, so sind hier die reformatorischen Ideen zu gewalttätiger Bereicherung des Fiskus oder sogar der königlichen Privatkasse missbraucht worden.

Treten wir nun mit den bescheidenen Erwartungen, zu welchen die Entwicklung im Ausland berechtigt, an die Betrachtung der entsprechenden Vorgänge in Zürich heran, so ergibt sich ein verhältnismässig günstiges Bild.

Nicht am wenigsten wird dabei Zwinglis Einfluss gewirkt

haben, obschon sich das nicht ganz bestimmt nachweisen lässt und einige der wichtigsten Schöpfungen erst nach seinem Tode ins Leben traten. Seine Ansichten über die geistlichen Güter hat Zwingli namentlich in seiner Auslegung und Begründung der Schlussreden 1523 entwickelt (Op. I. p. 343).

Im Vergleich mit Luther fällt auf, dass er von Zulässigkeit einer Verwendung für rein weltliche Zwecke nirgends redet und die eigentliche Bestimmung der Kirchengüter weit mehr in der Armenunterstützung sieht als in der Verwendung für Kirchen- und Schulwesen. Diese Ansicht beruht keineswegs auf Willkür oder gar auf sozialistischen Tendenzen, wie man sie etwa dem Reformator unterschieben will, sondern geht wie die übrigen Lehren Zwinglis auf die urchristlichen Zustände und die ältesten Kirchenlehrer zurück. Dies gezeigt zu haben ist das freilich unbewusste Verdienst eines streng katholischen Schriftstellers über die Geschichte der kirchlichen Armenpflege, der zwar Zwingli wie die sämmtlichen Leistungen der Protestanten auf diesem Gebiet mit keinem Worte erwähnt, aber dasselbe was Zwingli über die Kirchengüter gelehrt hat, als die ursprüngliche Auffassung des Urchristentums und der alten Kirchenlehrer Hieronymus, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus etc. erklärt.[1]) Es ist selbst von den Reformatoren nicht leicht ein vernichtenderes Urteil über die verderbliche Wirksamkeit der päpstlichen Kirche und der ganzen Hierarchie gesprochen worden, als dieser von streng katholischer Feder geschriebene Nachweis, wie teils durch echte Dekrete der Päpste, Konzilien und Synoden schon mit dem 5. Jahrhundert teils durch die schnell von Rom acceptirten pseudoisidorischen Decretalien mit systematischer Verfälschung der Bibelstellen und Kirchenväter die Armen um ihr Gut betrogen und an ihre Stelle die habsüchtigen Priester sich selbst und ihre immer luxuriöser ausgestattete Kirche gesetzt haben. (Ratzinger p. 68, 75, 230 ff.) Zwingli besass noch nicht die wissenschaftlichen Mittel, diesen grossartigen Betrug in seiner ganzen Nacktheit darzulegen, aber er konnte sich doch auf Stellen der Schrift und der Väter stützen, um in Zürich das Unrecht wieder gut zu machen, wozu es die katholische Kirche auch seither niemals gebracht hat.

[1]) Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, gewidmet dem Bischof von Passau. Freiburg 1868. In der 2. Auflage 1884 sind die missbeliebigen Stellen meist gestrichen oder abgeschwächt, und statt der Ignorirung der Reformation folgt eine Verunglimpfung derselben nach bekanntem Muster von Janssen.

Gegen die Klöster und ihren Reichtum spricht er sich noch entschiedener aus, ohne Einschränkungen und Ausnahmen, sie sind ihm nicht nur unnütz, sondern sündlich. Er schlägt sie mit ihren eigenen Grundsätzen: „sie sprechend, sie schwörend Armuth und ist kein Geschlecht uf Erden richer weder die Münch und niemand gytiger. Der Erdboden treit unnützer Burde nit denn die verböggeten Mastsüw.“ (Opera II. p. 323). Er kritisirt auch den Ursprung dieser Güter: „die Tyrannen berauben ihre armen Untertanen mit neu erdachten Ufsätzen und zuletzt stiften sie ein Kloster oder eine Pfrund; oder die Kuttentünser bringen mit schmeichelhaften, falschen Worten der armen Kinder Erbe an sich, führen den Sterbenden in das kühle Grab hin mit einem gar süssen Gemurmel, dass du wähnst, die Hurnussen kommen mit Macht gezogen“ (Opera I., 343). Darum entgegnete er auf die Frage der Mönche, warum sie das zeitliche Gut nicht haben sollten, das man ihnen frei geschenkt, „nein ihr solltents nit haben, sondern den Armen hingeben und nie genommen haben! Ist der Reichtum, den sie erbettelten, Gottes, so wird er es mit den Armen teilen und nit solche müssige Büch darus ziehen.“ (Opera I., 312.) Von der weltlichen Herrschaft Geistlicher und ihrer Gerichtsbarkeit will er vollends gar nichts wissen; „die geistlich genennt Gewalt hat ihres Trachts keinen Freund in der Lehre Christi; die Pfaffheit soll gar nit herrschen in dem Amt, das ihr Gott befohlen hat, sondern mit Niedertracht gross sein und mit christlichen Sitten; noch viel weniger sollten sie weltlich herrschen. Wäre es nit wäger, man erledigte die Äbt und Bischöf, die herrschen wellind, von den Kutten und Klöstern und Bistümern und liesse sie herrschen, und bruchte man das zytlich Gut recht, dass sie missbruchend.“ Aus diesen im Januar 1523 entwickelten evangelischen Ueberzeugungen ist auch weit mehr als aus politischen Gründen das Vorgehen Zwinglis gegen den Abt von St. Gallen zu erklären.

Die Massregeln der Zürcher Obrigkeit entsprechen namentlich zur Zeit des Einflusses Zwinglis in der Hauptsache diesen Grundsätzen, doch lässt sich eine direkte Betheiligung Zwinglis nicht überall bestimmt nachweisen und die letzten Schöpfungen geschahen erst nach seinem Tode.

Wie anderswo haben sich auch in Zürich die einzelnen Stifte und Klöster sehr verschieden gegenüber der Reformation verhalten und in Folge dessen eine verschiedene Behandlung erfahren. Einzelne Klöster verhielten sich ablehnend zu der neuen Lehre und den obrigkeitlichen

Massregeln, andere lösten durch Austritt der meisten Conventualen sich auf, wie die Nonnen von Oetenbach und Sellnau.

Das Chorherrenstift reformirte sich selbst unter dem hier massgebenden Einfluss seines Mitgliedes Zwingli in freier Vereinbarung mit dem Rate im September 1523. Dieser erste und zugleich bekannteste aller dieser Vorgänge interessirt uns hier am wenigsten, weil das reformirte Stift in der Hauptsache seine Güter behielt; nur die Verminderung der Chorherrenstellen auf die für Gottesdienst und Schule notwendige Zahl von 27 auf 18 und der Wegfall der Kaplaneien ergab eine Anzahl überflüssiger Pfründen. Deren Einkünfte wurden für den Spital und für hausarme Leute bestimmt und sollten von einer aus Rat und Stift gewählten Kommission verteilt werden.

Die Einziehung der Kirchenzierden und Schätze aller Klöster im September 1525 war namentlich dem Stifte Grossmünster gegenüber ein jenen Vertrag verletzender Gewaltakt und die Verwendung dieser Schätze zur Bestreitung der grossen Kosten, welche die Reformation samt den dadurch veranlassten Tagsatzungen herbeigeführt, verletzte auch jenen Wunsch über die kirchliche Verwendung der Kirchengüter, obwohl allerdings ein grosser Teil vom Erlös dieses Raubes, 400 Pfd., sofort dem Almosenamt zugestellt wurde (Almosenrechnung 1525); am strengsten müsste jenes Vorgehen vom antiquarischen Standpunkte aus verurteilt werden. Allein die antiquarischen Interessen sind derartigen welthistorischen Ereignissen gegenüber nicht eben massgebend und über die Entfremdung dieser Kirchenschätze kann man sich damit trösten, dass diese doch einen sehr unbedeutenden Teil des ganzen Kirchengutes ausmachten, dessen Hauptschatz eben in liegenden Gütern mit ihren Zinsen und Abgaben bestand. Weit mehr interessiren uns hier die eigentlichen Klöster, die allesammt aufgehoben und in vom Staat besetzte Aemter verwandelt worden sind.[1])

---

[1]) So bekannt diese bis in unser Jahrhundert hinein fortdauernde Einrichtung der Klosterämter im Allgemeinen ist, so unrichtig und unklar sind vielfach die Angaben über die Verteilung der einzelnen Klostergüter an verschiedene Aemter. Einer speziellen Untersuchung dieser Fragen hat sich noch Niemand gewidmet; bloss gelegentlich wurden sie berührt in Werken, die andere Zwecke verfolgen, wie Leu's Lexikon und Memorabilia Tigurina, und fast nur auf diesen nicht sehr wissenschaftlichen Quellen beruht auch, was im alten Zürich, selbst in der neuen Auflage, davon gesagt wird. Namentlich hat der topographische Charakter

Zuerst wurden die wenig geachteten und den Reformatoren besonders anstössigen Bettelklöster aufgehoben, die innerhalb der Stadtmauern längst unter strenger Aufsicht des Rates gestanden hatten, die Augustiner-Eremiten, die Prediger und Barfüsser. Am 3. Mai 1524 wurden sechs Ratsmitglieder beauftragt, Ratschläge und Ordnungen zu setzen, was mit den Klöstern und der armen Lüten halb geschehen solle. Wichtiger als die Beratungen der Verordneten ist ein Ratschlag des nicht zu ihnen gehörenden Zwingli, der für die Massregeln in Zürich und sogar drei Jahre später in Marburg massgebend wurde. (Wenigstens entspricht diesem Ratschlag, Opera II., 2. p. 347, was Hassenkamp I., 117 von den Landtagsbeschlüssen in Kassel 1527 berichtet.)

Die jüngern Mönche soll man studiren oder ein Handwerk lernen lassen, nur die alten oder dazu untauglichen werden aus allen drei Klöstern in dem der Barfüsser konzentrirt. Die zwei andern Klöster und auch das der Barfüsser, soweit noch Platz ist, sollen zur Beherbergung unserer armen Leute geordnet werden. Wenn das Barfüsserkloster frei wird, soll es nach unserer Herren Gefallen gebraucht werden. Ueber die Klostergüter wird von besondern Pflegern Rechnung gestellt. Dies wurde am 3. Dezember 1524 beschlossen und sofort die Prediger und Augustiner ins Barfüsserkloster transportirt.

Die Einkünfte wurden einstweilen für jedes Kloster einem besondern Pfleger übergeben unter Kontrolle der sechs Verordneten, die in ihren Beratungen über diese und andere Klöster fortfahren sollten. Sie schleppten aber die Antragstellung so lange hinaus, bis allgemeine Klagen und Unwillen den Rat im März 1526 zu einer Mahnung an die Kommission veranlassten. Nach ihrem Vorschlag wurde nun im April 1526 das nicht sehr bedeutende Gut der drei Klöster in eine einzige Pflege zusammengezogen und statt der bisherigen drei Amtleute in dem bisherigen Augustineramtmann

---

dieser Werke dazu verleitet, mit dem Schicksal der Gebräuche dieser Klöster dasjenige ihrer Güter und Einkünfte zu identifiziren, was in vielen Fällen zu falschen Schlüssen führte. Diesen verdienstvollen Werken soll natürlich daraus kein Vorwurf gemacht werden, da sie eben diese Dinge nur gelegentlich zu berühren hatten und da eine gründliche Erforschung dieser Vorgänge eigentlich nur von einem Archivbeamten unternommen werden konnte. In Ermanglung der massgebenden Ratsbeschlüsse kann nämlich nur eine genaue Vergleichung der einzelnen Einkünfteposten in den zirka 3000 Klosteramtsrechnungen mit den Urbarien, Zinsbüchern und den ihnen zu Grund liegenden Urkunden ermitteln, was jedem Amte zugeteilt worden sei.

Uli Funk ein einziger Pfleger der drei Klöster bestellt, der seinen Sitz im Augustinerkloster hatte. Bei dieser Einrichtung blieb es nun, obwohl man nochmals in Betracht zog, ob man die Güter nicht verkaufen wolle.

An diese Pflege der drei Klöster knüpfen sich die grössten Irrtümer in der bisherigen Literatur. Das Schicksal der Einkünfte und Güter mit dem der Gebäude verwechselnd, hat man die Augustinereinkünfte allein dem Augustiner- oder Hinteramt zugewiesen, die der Barfüsser dem Obmannamt, einige sogar die der Prediger dem Spital. Die Pflege der drei Klöster, die auf diese Weise zerrissen worden wäre, will das alte Zürich im Obmannamt wiederfinden, nur dass an Stelle der Augustiner Bettelmönche aus der Stadt, die Augustiner regulirten Chorherren vom Zürichberg gesetzt werden. Dafür spricht der scheinbar durchschlagende Grund, dass die Urkundenabteilung Obmannamt die drei Archive der Barfüsser, Prediger und des Zürichbergklösterleins umfasst.

Diese Eintheilung muss aber auf einem späteren Missverständnis beruhen; aus Funks Urbar der drei Klöster von 1527 und seinen Rechnungen 1526–30 kann zunächst bewiesen werden, dass zur Pflege der drei Klöster die Augustiner-Bettelmönche gehörten und nicht die Chorherren, die auch bis 1540 einen eigenen Pfleger hatten. Durch genaue Vergleichung der spätern Rechnungen und Urbarien des Hinteramtes mit denen des Obmannamtes kann des bestimmtesten nachgewiesen werden, dass alle Barfüsser- und Predigereinkünfte niemals dem Obmannamt, sondern dem aus der Pflege der drei Klöster hervorgegangenen Hinteramt zustanden, so gut wie die der Augustiner. Somit ist die Pflege der drei Klöster nichts anderes als das spätere Hinteramt, das auch Augustineramt hiess. Jakob Funk, der seinem bei Kappel gefallenen Bruder Ulrich als Pfleger folgte und gewöhnlich Augustineramtmann genannt wurde, heisst noch in einem Lehensrevers von 1537 „Pfleger der drei Klöster Prediger, Barfüsser und Augustiner“. Ein weiterer Beweis liegt darin, dass die Pfründer und Leibdinger, welche das Hinteramt auszurichten hatte, sich als ehemalige Mönche aus allen drei Klöstern nach einem Verzeichnis von 1528 nachweisen lassen.

Das Hinteramt erhielt 1546 noch eine Vermehrung durch Anschluss des Rütiamtes Zürich, d. h. derjenigen Gefälle des Klosters Rüti in der Stadt und im westlichen Kantonsteil, welche schon zu des Klosters Zeiten von dessen Amtmann im Rütihaus in Zürich

verwaltet worden waren. Anfangs hielt die Rechnung noch die Zinse des Rütihausamtes getrennt von den Augustinerzinsen, d. h. denen der drei Klöster, aber seit 1556 wurde alles ohne Unterschied vermengt und das Amt bald Rütiamt zu den Augustinern, bald Hinteramt zu den Augustinern, in neuerer Zeit gar „Hinterrütiamt" genannt, als ob es ein vorderes Rütiamt gäbe. In diesem Umfange existirte das Hinteramt fort, bis es 1798 provisorisch, 1803 definitiv dem Kornamt einverleibt wurde.

Die Einnahmen betrugen, wenn man blos die in Geld bezahlten Zinse von den Amtsgütern rechnet, anfangs von den Gütern der drei Klöster zirka 900 Pfd. (1529); vom Rütiamt seit 1546 zirka 130 Pfd., sie vermehrten sich aber bis anno 1600 auf 1500 Pfund und im 18. Jahrhundert auf 2000 Pfund, namentlich wohl durch neuerkaufte Güter und Gülten, z. B. im Jahr 1550 wurden 1700 Pfund dafür ausgegeben.

Was die Verwendung der Einkünfte betrifft, so wurde ein grosser Teil derselben bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts von den Leibdingen an die ehemaligen Mönche in Anspruch genommen, zirka 400 Pfund jährlich; nachher eine etwas geringere Summe von 120 bis 160 Pfund für Besoldungsaufbesserungen der Pfarrer zu St. Peter, Bonnstetten, Hombrechtikon, Rüti, Dürnten, Dübendorf Stäfa, Stadel, des Zuchtmeisters zum Fraumünster, verwendet. Den Armen wurden nur im ersten Jahre 130 Pfund, nachher blos etwas Wein gegeben. Dies ist Alles, was das Hinteramt direkt für kirchliche Zwecke geleistet hat. Nicht dahin können gerechnet werden die anfangs unbedeutenden, aber bald auf 200, schliesslich Ende des 18. Jahrhunderts auf 300 Pfund steigenden Gutjahre an Bürgermeister, Räte, Rechenherren, Schreiber, Ueberreuter, Stadttrompeter; eher dasjenige für die Bürgerbibliothek. Wenn 1526 und 27 die Pflege der drei Klöster je $1^1/_2$ Viertel Haber an M. Ulrich Zwingli, auch einmal $2^1/_2$ Eimer an Pellican geliefert hat, so verbietet schon der geringe Betrag, an eine missbräuchliche Bereicherung zu denken; vielmehr wird es sich hier um eine kirchliche Leistung gehandelt haben oder um einen Zins, den schon das Kloster an eine der von Zwingli bekleideten Stellen zu entrichten hatte. Bei dieser spärlichen Verwendung ergab sich ein Ueberschuss, der teils ans Obmannamt abgeliefert wurde, teils zur Vermehrung der Hinteramtseinkünfte selbst verwendet wurde.

Das Hinteramt hatte also trotz der Unterordnung unter das

Obmannamt immer ein steigendes Baarkapital zur Disposition und verwendete dieses zuweilen zum Ankauf neuer Gülten. Für die Armen hat das Hinteramt, abgesehen von den ersten Jahren, nichts mehr geleistet und es ist wiederum ein von Leu aufgestellter, in den Memorabilia und im alten Zürich wiederholter Irrtum, dass die Gefälle des ehemaligen Augustinerklosters dem Almosenamt einverleibt worden seien, oder wie Andere meinen, dass das Hinteramt mit dem Almosenamt identisch sei. Ursprünglich sollte es wohl nach Zwinglis Sinne nur eine provisorische Einrichtung sein, bis man sich über Veranstaltungen zu Gunsten der Armen beraten hätte; nach Zwinglis Tod wurde aber das Provisorium zu Gunsten des Staates festgehalten.

Das Almosenamt entspricht unstreitig am meisten den Ideen Zwinglis über das Kirchengut und ist auf Grund seines Ratschlages entstanden.

Zu einer Zeit, da der Rat, noch ganz von diesen Ideen erfüllt, den Grundsatz aussprach: „die Klöster halten wir für Spitäler der Armen“ (1524 März an die Eidgenossen), wurde die Almosenordnung vom 15. Januar 1525 aufgestellt. Sie stellte das ganze Almosenwesen unter eine Pflege und einen Obmann, den ehemaligen Probst von Embrach, H. Brennwald, bestimmte das Klosterhaus Oetenbach zu einem Blatternhaus, schlug die Gebäude der Prediger zum Spital, ordnete daselbst eine tägliche Austheilung von Muos und Brod für die Armen an und nahm folgende Einkünfte für das Almosen in Aussicht: 1. direkt zu eigener Verwaltung erhielt der Almosenobmann alle Spenden und Bruderschaften, auf welche Niemand gewidmet war, nämlich die Bruderschaften des Sakraments, Unsers Herrn Lyden, Lux und Loyen, St. Peters, St. Jakobs, St. Sebastians, der Spielleute, Schuhknechte, Pfisterknechte und eine Anzahl aufgehobener Kapellen und die Einnahmen aus den Kirchenstöcken; 2. als eine indirekte Einnahmsquelle wies die Ordnung dem Almosenamt alles an, was von den Klöstern und Pfründen fürschiessen mag, d. h. die Ueberschüsse der sämmtlichen Klosterämter.

Wirklich hat in den zwei ersten Jahren 1525 und 26 Funk als provisorischer Pfleger der Augustiner seinen Ueberschuss von 100 Pfd. an das Almosenamt abgeliefert, ebenso der Fraumünsteramtmann; aber mit der Errichtung der Pflege der drei Klöster versiegte diese Quelle und nach der Niederlage bei Kappel trat ein neues Amt in dieses Recht des Almosenamtes ein. Die Pflege der drei Klöster und das Hinteramt haben nie mehr etwas für das

Almosenamt geleistet und es kommt überhaupt kein Klostergut für dieses in Betracht. Es musste sich mit der erstern weit unbedeutenderen Einnahmsquelle begnügen und mit dem Erlös von Kirchenplunder und Pfrundhäusern, welche andern Aemtern und namentlich den Chorherren weggenommen und verkauft wurden. Es blieb bei einer Gesammteinnahme von zirka 3300 Pfund jährlich, die aber im Laufe der Zeit auf 8000, 30,000, schliesslich auf 70,000 stieg. Selbst diese Einkünfte konnten zuweilen nur durch energische Reklamationen behauptet werden. Nur die Demissionsdrohung des Almosenobmanns und der Pflege vermochten 1527 den Rat zur Zurücknahme des bereits gefassten Beschlusses, dass der Erlös von den verkauften Chorherrenhäusern dem Stadtseckelmeister eingehändigt werde.

Aus diesem Vorgang, wie einigen schon beim Chorherrenstift bemerkten Meinungsverschiedenheiten erhält man den Eindruck, dass diese ganze Zeit hindurch im Rate zwei Meinungen über die Behandlung der Klostergüter in nahezu gleicher Stärke mit einander gekämpft haben, die eine im Sinne einer vorwiegenden Verwendung für kirchliche und Wohltätigkeitszwecke, die andere für eine Bereicherung des Staatsseckels, ohne Rücksicht auf den Ursprung der Güter. Es ist kaum zu bezweifeln, dass Zwingli auf der ersten Seite gestanden und dass die letztere sich teils aus Leuten zusammengesetzt habe, welche sich mehr für den Staat interessirten als für die Kirche, etwa den Anhängern der fremden Dienste und Pensionen, aber wohl auch den offenen und heimlichen Gegnern der Reformation, welche das geraubte Kirchengut noch lieber dem Staat, als der verhassten neuen Kirche gönnen mochten; vielleicht auch in der Absicht, der Reformation noch den Makel des nacktesten Egoismus und offenen Kirchenraubes anzuheften.[1])

Diese Partei, die nach der Kappeler-Schlacht in ihrem Manifest unter anderm den jetzigen Propheten vorwarf, die Apostel hätten nicht zuerst von Besoldung und köstlichen Häusern geredet, erlangte nach Zwingli's Tod auch in der Frage der Klostergüter um so grösseren Einfluss, als den Staatsfinanzen durch den Krieg und die auferlegte Bezahlung der Kriegskosten eine Bereicherung sehr zu Statten kommen musste.

Bei der Abrechnung mit den Erben des bei Kappel gefallenen

[1] Dies dürfte namentlich gelten von Hans Escher, dem sog. Klotzescher, von dem 1532 gesagt wurde, er sei Meister im Rat und dürfe dem Rat Alles bieten. (Egli, Acta Nr. 1867.)

Uli Funk über die Verwaltung der drei Klöster am 14. Februar 1532 fand der Rat es höchst auffallend, „wollte nit verstan, dass weder in dieser noch andern Klosterrechnungen bisher einiger Vorstand gewesen oder ützit zu gemeiner Stadt Handen überantwortet worden seie; so haben sie sich erkennt, sollen künftighin die Rechenherren dem Rat klar darlegen, was vorgeschossen sei und der Vorstand dem Sekelmeister überliefert werden." (Richtbücher B. VI., 252, p. 170; Auszug bei Egli, Nr. 1812.) „Es sollen auch die acht Mann, so über die nüw Reformation der Stadt Mängeln geordnet sind, destminder nit in befolchenen Sachen fürfahren, damit der Stadt und dem gemeinen Nutz dest e geholfen werden und man einmal der Sach zuo End kommen möge."

Wie viel damals auf dem Spiel stand, nämlich die ganze ökonomische Grundlage unseres Schul-, Armen- und Kirchenwesens, zeigt der drei Tage später gestellte Antrag der Aufhebung des Chorherrenstifts (Egli, Nr. 1814). Gleichwie aber der letztere Antrag in Folge der Protestation des Stifts in Minorität blieb, so muss auch jener bereits gefasste Beschluss betreffend die Einwerfung der Ueberschüsse in die Staatskasse wieder rückgängig gemacht worden sein. Obwol uns von seiner Aufhebung wie von all jenen Kämpfen nichts überliefert ist, lässt sich dies doch schliessen aus einer neuen Einrichtung, die am 30. Juli 1533 für die Aufnahme eben jener Ueberschüsse getroffen wurde: dem Obmannamt.

Diese Einrichtung bedeutete noch gar nicht einen vollständigen Sieg der kirchlichen Partei über die fiskalische —, ein solcher hätte ja nur in der Wiederherstellung der Befugnis des Almosenamtes bestehen können; statt dessen wurde nun mit dem neuen Obmannamt ein Mittelding geschaffen, das eigentlich weder für die Kirche noch für den Staat bestimmt war, sondern eine Art gemeinen Kasten vorstellte in dem Sinne, dass man bald für weltliche, bald für kirchliche Zwecke etwas herausnehmen konnte. Der ganze Beschluss über die Einrichtung des Obmannamts trägt den schwankenden und unklaren Charakter eines Kompromisses. Während die Einleitung auf das Prinzip der Verwendung für die Armen zurückkommt, spricht das Dispositiv von Einziehung zu Handen der Stadt und zu gemeinem Nutzen. „Wiewohl die Stift und Klöster vermög des göttlichen Wortes, wie sie bisher gebrucht und erhalten sind, keinen Grund uf inen tragend und us göttlichen Rechten auch Erhöuschung aller Billigkeit derselben jährlich Gefäll und Inkommen zu Ufenthalt

des gemeinen Nutz und der Armen verwendet werden sollen (so weit in Zwinglis Sinn), so ist das doch bisher gar wenig geschehen besonders durch die Geistlichen zum Teil an sich gerissen, zum Teil durch die Schaffner der Gotteshüser unnützlich verbrucht worden. Damit aber solches hinfür verbessert, ist erkennt, einen Obmann und Jnnemer alls des Guts ze setzen, so einer Stadt und gemeinem Nutz von Stiften, Klöstern und Pfründen gehören mag, der dann sollich Nutzungen und Güter zu Handen der Stadt und gemeinem Nutz einziehe." In seinem Eid ist noch näher bestimmt: „dass er fürnemlich alle fürstehende Klostergüter, was ein Amtmann je mag entbehren, einzuziehen habe, auch alle erledigten Pfründen und Leibdinge."

Der „Obmann gemeiner Klöster", wie er gewöhnlich hiess, war also durchaus kein gewöhnlicher Klosteramtmann, er hatte, in den ersten Jahren wenigstens, gar kein Kloster direkt zu verwalten, auch nicht die Bettelklöster, wie bisher allgemein angenommen, aber bereits widerlegt ist; vielmehr stand er über allen Klosterämtern, die ihm ihre Urbarien einzuliefern hatten, einer der höchsten Staatsbeamten, unmittelbar nach den Seckelmeistern.

Der erste Obmann Jörg Müller, später Bürgermeister, hatte seinen Sitz im Grimmenturm, erst 1554 im Barfüsserkloster (nicht, wie das alte Zürich sagt, von Anfang an, p. 365; vgl. St. A. Erkenntnisse des Obmannamts I, p. 3).

Seine Rechnungen beginnen mit dem Titel: „Was ich von Klöstern und abgestorbnen Pfründen innimm." Alle aufgehobenen Klöster sind darin verzeichnet teils mit mehr oder weniger erheblichen Ueberschüssen, teils mit der Angabe „nüt"; in späterer Zeit liefern auch letztere etwas: Im Jahr 1533 gab das Hinteramt 600, Rüti 1500, Küsnacht 450, Kappel 100, Töss 300, Beerenberg 650, Stein 185 Pfund; Grossmünster, Oetenbach und Zürichberg „nüt". Von abgestorbenen Pfründen gab das Fraumünster Kelleramt 60, Embrach 20, Katharinenpfrund zu Eglisau 8 Pfund; zusammen zirka 4000 Pfund. Die jährliche Einnahme des Obmannamts stieg im Lauf der Jahrhunderte auf 50,000, 100,000 und bis 1797 auf 170,000 Pfund. Dazu kam allerdings, dass 1540 die bisher unter einem besondern Amtmann stehende Verwaltung des St. Martin-Klösterleins auf dem Zürichberg aufgehoben und als die einzige direkte Klosterverwaltung grösstenteils dem Obmannamt einverleibt wurde und nicht dem Spital (wie die Memorabilia Vogels sagen);

dagegen wurden 1000 Pfund an die Spanweid gegeben und die Allmend auf dem Zürichberg dem gemeinen Mann zum allgemeinen Weidgang für die Wachten Fluntern und Hottingen überlassen; die Waldung zu gemeiner Stadt Handen dem Bergamtmann unterstellt. Die Zinse von den im westlichen Kantonsteil zahlreichen Gütern des Klösterleins betrugen zirka 250 Pfund, sie bilden fortan den ersten Teil der Obmannamtseinnahmen. Dazu kommen allerlei zufällige Einnahmen, die mehr historisches als finanzielles Interesse haben; wie 1537 von „sidenem Kirchenplunder aus der Fraumünster Sakristei der zu Frankfurt gegen schwarze Felle vertauscht wurde, 26 Pfund; um zerzeerte bermentne Gsangbücher, von einem Buchtrucker 1538; 2 silberne Siegel vom Kloster Kappel“ etc.

Die Hauptfrage ist nun, wie die Einkünfte dieses sonderbaren Amtes verwendet wurden, ob mehr in Zwinglis Sinne für Kirche, Schule und Armenwesen, oder schliesslich doch mehr im Sinne des Beschlusses von 1532.

Da hiefür keine bestimmten Grundsätze aufgestellt worden, kommt alles auf die Praxis an, und diese gestaltet sich nun ganz im Sinne des Beschlusses, der das Obmannamt ins Leben rief, in einer sehr schwankenden Weise bald mehr zu Gunsten des Staates, bald der kirchlichen Zwecke, teils nach der Zeitrichtung, teils nach den Bedürfnissen. Ohnehin konnten die Ausgaben nur ausserordentliche und zufällige sein, da die gewöhnlichen Bedürfnisse für Kirche, Schul- und Armenwesen durch die andern Klosterämter schon hinreichend gedeckt waren.

Betrachten wir zuerst, was für rein weltliche Zwecke aus dem Obmannamt genommen wurde.

In den Jahren 1535 bis 1540 gab man regelmässig gewisse Summen von zirka 3000, einmal auch 8000 Pfund aus dem Obmannamt an das Seckelamt zur Tilgung städtischer Schulden. Eine Nachforschung in den Urkunden des Seckelamtes ergibt, dass es sich z. B. 1535 um die Abzahlung von Darlehen handelte, welche der Basler Buchdrucker Frobenius, der Landvogt Gilg Tschudi, der hier als Waisenvogt für seine Mündel handelt, und andere der Stadt im Jahr 1532 gemacht hatten; im Ganzen gab das Amt zirka 20,000 Pfund hiefür aus.

Ohne Zweifel hangen jene Schulden mit der Bezahlung der Kriegskosten zusammen, welche der zweite Landfriede den Zürchern auferlegte, und gerade hiedurch mochte die Reaktion gegen Zwinglis

Ideen um so leichteres Spiel haben, als sie den Gegnern erklären konnte, der Krieg sei ja im Interesse der neuen Kirche geführt worden.

Auch dieser Vorwand wurde fallen gelassen, als man nach Erledigung dieser Schulden 1540 anfing, das Obmannamtsgeld zum Ankauf neuer Gebiete und Herrschaften zu verwenden, wie der Vogtei Benken, des Schlosses Lauffen, der Herrschaft Wädensweil, zusammen 60,000 Pfund in 15 Jahren, 1540—55. Ferner lieh 1546 der Rat aus dem Obmannamt 4000 Pfund der Stadt Winterthur mit der Bestimmung, dass die Zinsen dem Seckelamt zukommen.

Im gleichen Jahre 1546 dekretirte sich die Obrigkeit Taggelder und Besoldungen, nämlich „beiden Bürgermeistern jedem alle Tage 5 Schillinge für ihr Müh und Arbeit, desglichen den kleinen und grossen Räthen, so man ein glüten Ratstag hat, jedem der im Rath zugegen ist, 5 Schillinge zu geben zur Förderung der Rechten, damit biderb Lüt in irem Anliegen dest geflissener gehört und gefertiget werden, auch meinen Herren um das, so sie daheimen versumen, etwas Ergetzlichkeit geschehe". (Obmannamts-Rechnung 1546. Weisses Buch, B. III, 6, p. 235.)

Gleichzeitig wurde erkannt, dass das Obmannamt das Geld bezahlen soll, welches bisher die kleinen und grossen Räte für ihr Sihlholz bezahlt hatten: zirka 420 Pfund.

Mit bekannter Hartnäckigkeit erhielten sich die einmal beschlossenen Taggelder und zeigten noch eine Tendenz zum Steigen: aus den anfänglichen zirka 3000 Pfund wurden um 1600: 3500, um 1700: 5200 Pfund, erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts verminderten sie sich wieder auf 3400 Pfund. Dabei sind noch nicht mitgerechnet die fünf Mütt Kernen und fünf Eimer Wein für jeden Sitzungstag, das Gutjahr, welches von der bescheidenen Summe von zwei Pfund statt zwei Käse an die Burgermeister im Jahr 1532 sich bald auf 200 Pfund vermehrte und auf sämtliche städtische Beamte bis zum Stadtknecht und Gassenbesetzer ausdehnte. Solche Gutjahre erhielten sie auch von den zehn andern Aemtern, zusammen 4600 Pfund im Jahr 1600 und gegen 10,000 Pfund im 18. Jahrhundert; hievon ein Bürgermeister im 17. Jahrhundert zirka 160, im 18. zirka 250 Pfund, eine auch nach heutigem Geldwert sehr bescheidene Summe, die aber doch zeigt, dass die viel verbreitete

Ansicht von den unbesoldeten Ehrenstellen der guten alten Zeit nicht buchstäblich richtig ist.[1])

Dies ist aber auch die einzige weltliche Ausgabe, die sich fortwährend erhalten hat; jene weit bedeutenderen und häufigen ausserordentlichen Ausgaben hörten zirka 1570 auf, mit einziger Ausnahme von erheblichen Leistungen für die Fortifikationen in den Jahren 1642—69, wofür im ganzen zirka 600,000 Pfund bezahlt wurden.

Sonst gewann wieder die Ansicht von der vorzugsweise kirchlichen Bestimmung des Obmannamtes die Oberhand. Dies zeigt sich noch deutlicher bei Betrachtung der Ausgaben für kirchliche Zwecke, Schul- und Armenwesen. Niemals hat der Staat die Überschüsse der Klostergüter ganz in seinen Sack gesteckt, in keinem einzigen Jahr, obwohl ihn eigentlich keine rechtliche Verpflichtung hinderte. In den ersten 50 Jahren waren zuweilen und auch im Ganzen die Ausgaben für weltliche Zwecke grösser als die für kirchliche, vom Ende des 16. Jahrhunderts an kehrt sich das Verhältnis entschieden zu Gunsten der Kirche um. Da die gewöhnlichen Bedürfnisse auf diesem Gebiet schon aus andern Aemtern bestritten wurden, eröffnete sich dem Obmannamt die schöne Aufgabe, für ausserordentliche Fälle oder auch für Gründung neuer Anstalten einzutreten; und manche Leistung Zürichs, die in der Geschichte wohltätiger und gemeinnütziger Taten grossartig dasteht und die Nachbarstädte wie die Nachkommen mit Bewunderung erfüllt, ist den reichen und stets disponiblen Mitteln des Obmannamts zu verdanken.

Die älteste und regelmässigste der Leistungen für das Schulwesen ist der teilweise Unterhalt der Fraumünsterschule seit der Uebersiedlung der 14 Knaben aus dem Kappelerhof in das Fraumünsteramt 1538. Für Kostgeld an den Fraumünsteramtmann und für Schulbücher bezahlte das Obmannamt im ersten Jahr 210 Pfund; im dritten Jahr schon 1000, bald 2000, 3000 und schliesslich 5300 Pfund. Seit 1650 wurden auch Besoldungen an die deutsche Schule, 150 Pfund, und an die Töchterschule, 240 Pfund, bezahlt; später kamen noch die Landschulmeister dazu, so dass im Jahr 1700

[1]) Die Angabe von Vogels Chronik, dass ein Bürgermeister 100 Dublonen (= 2300 Fr.) Besoldung erhielt, muss irrtümlich sein; findet wenigstens in den Rechnungen des Seckelamtes und Obmannamts keinen Beleg; es ist wol eine 0 zu viel.

schon 730 Pfund an Schulmeister entrichtet wurden, und 1794 schon 1150 Pfund.

Für das eigentliche Kirchenwesen war zu ausserordentlichen Ausgaben wenig Anlass, mit Ausnahme einiger Besoldungsaufbesserungen von Pfarrern, 60 bis 500 Pfund, und Verehrungen an Geistliche im Ausland, Stipendien für Studienreisen u. ä. Mehr Pflicht als freier Wille war der Unterhalt vieler Kirchen und Pfarrhäuser, der dem Staat als Kollator oblag. In Folge des einverleibten Zürichbergklosters und Fraumünsterkelleramts lagen dem Obmannamt auch die Besoldung einer Anzahl von Pfarreien und im Anfang die Leibdinge an Mönche und Pfründer ob.

Für das Armenwesen, auf dessen Kosten es gegründet war, hat das Obmannamt in den ersten Dezennien direkt gar nichts geleistet, sondern sich begnügt, dem Almosenamt, Spital und Spanweid etwa Geld, Kernen und Wein zu leihen, 1569 schenkte aber der Rat diesen Ämtern die ganze Schuld, zirka 30,000 Pfund an Geld. Seit 1574 wurde die Ergänzung dessen, was diese Armenanstalten nicht aus eigenen Einkünften bestreiten konnten, eine regelmässige, wenn auch nach Bedürfnis verschiedene Ausgabe des Obmannamtes, zwischen 3000 bis 15,000 Pfund schwankend.

Zudem übernahm das Obmannamt um 1650 die bisher vom Almosenamt entrichtete Honorirung der Schärer, Apotheker und den Unterhalt der Kranken in der Bruderstube, zirka 3000 Pfund jährlich.

Unterstützungen an einzelne Bedürftige begann das Obmannamt im 17. Jahrhundert auf bestimmte Anweisungen des Rates zu erteilen; darunter kommen auch Brandbeschädigte, Hagelbeschädigte und später namentlich Religionsflüchtlinge vor. Schon 1650 erhielt der Antistes ein Tischgeld von 60 Pfund für italienische und englische Flüchtlinge. Mit 1685 beginnt ein besonderer Posten für die französischen Exulanten; 10 Jahre lang wurden an diese zirka 10—12,000 Pfund jährlich gegeben; dann sinkt die Summe wieder mit Vertreibung der französischen Industriellen auf 3000 und 1500 Pfund, aber noch bis zur Helvetik erhielt sich ein Posten von 532 Pfund für die wenigen sich hier aufhaltenden Réfugiés und fünf Eimer Wein für den Vorsinger der französischen Kirche.

Wie aber diese Beiträge des Obmannamtes nur ein Teil von den grossen Summen sind, welche Zürich für die Exulanten geopfert hat, so muss auch im ganzen in Betracht gezogen werden

dass alle die übrigen Klosterämter, Kappel, Embrach, Rüti, Töss, Winterthur, Fraumünster, Küsnacht, auf die näher einzugehen hier nicht möglich ist, jedes an seinem Orte, einen grossen Teil seiner Einkünfte für Besoldungen von Pfarrern, Schullehrern und Austeilung von Almosen verwendet hat, dass das Kloster Sellnau vollständig dem Spital, das Lazariterhaus in Gfenn der Spanweid einverleibt worden ist.

Im grossen und ganzen also hat Zürich das Gut der aufgehobenen Klöster, abgesehen von kürzern reaktionären Perioden, doch im Sinne der Reformatoren verwendet. Es ist dies um so höher anzuschlagen, als eine gesetzliche Verpflichtung hiezu eigentlich nicht bestand. Im Vergleich mit dem, was in auswärtigen Staaten in diesen Dingen geschah — und dies ist schliesslich der einzige Massstab zur Beurteilung —, ergibt sich für Zürich ein nicht ungünstiges Bild.

Die einheitliche Durchführung nach bestimmtem Plan, die man bei Kursachsen vermisst, die Organisation für den Überschuss der Einkünfte, die in Hessen trotz guter Absicht nicht zu Stande kam; eine wenigstens vorwiegende Verwendung des Kirchengutes für Gott besonders wohlgefällige Zwecke, alles dieses findet sich in Zürich besser verwirklicht als vielleicht irgendwo in einem andern Staate.

Dies ist die Nachwirkung der angeblichen „Theokratie“ Zwinglis, die allerdings dem Staat nicht gestattete, wie an manchen andern Orten, das Gut der Armen und der Kirche zu verschlingen.

Tabellen über die Rechnungen der Klosterämter.

Vorbemerkung.

Anstatt einer weiteren Verfolgung der Geschichte aller übrigen Klosterämter folgen hier Tabellen, welche für eines der ersten Jahre nach der Klosteraufhebung, sowie für das letzte Jahr der alten Staatsordnung und für drei beliebig gewählte, in der Mitte liegende Jahre sowohl die Jahreseinkünfte und den wachsenden Vermögensstand als die Gesammtausgaben und die höheren Zwecken gewidmeten Ausgabeposten der einzelnen Ämter und schliesslich die Summirung aller Ämter für jedes dieser Jahre angeben. Die Berechnung kann zwar nur eine annähernde sein, da auf die Einnahmen und Ausgaben an sehr verschiedenartigen Naturalien ganz verzichtet werden musste, um die ohnehin sehr mühsame Arbeit nicht allzusehr zu kompliziren. Der Fehler ist nicht sehr gross, da er sich auf beide Seiten verteilt, die Naturalien im ganzen keinen allzu bedeutenden Teil bilden und schliesslich doch wieder zu Geld verwandelt in der Restanz der folgenden Jahresrechnung erscheinen. Die Einheit der angegebenen Zahlen ist überall das Pfund = $^1/_2$ Gulden Z. W.

Verhältnismässig kommen hiebei am meisten die Leistungen für Kirche, Schule und Arme zu kurz, bei welchen ganz regelmässig noch Naturallieferungen hinzuzufügen wären. Immerhin lässt sich aus dieser Zusammenstellung das Verhältnis der einzelnen Ämter zu einander nach der Grösse ihrer Einkünfte und Leistungen und die Bedeutung der sämtlichen Klosterämter für die Staatsverwaltung ersehen. Es ist meines Wissens der erste Versuch einer solchen Übersicht, da im alten Zürich selbst niemals eine Gesamtrechnung über die Klosterämter geführt wurde, weder vom Obmann, der sie zu beaufsichtigen hatte, noch von den Rechenherren, am wenigsten vom Seckelamt, das gar nichts mit den Klosterämtern zu tun hatte. Die Übersicht musste daher aus den ursprünglichen Rechnungen der 11 Ämter hergestellt werden und es sind ausser den als Beispiel gewählten fünf Jahrgängen zur Verfolgung einzelner Posten ein grosser Teil der zirka 3000 Rechnungshefte benutzt worden. Ausgeschlossen sind von den Tabellen diejenigen Anstalten, welche ausschliesslich wohltätigen Zwecken gewidmet waren, wie Spital, Spanweid und Almosenamt. Nicht benutzt wurden die in Schaffhausen befindlichen Rechnungen des Klosteramtes St. Georgen zu Stein.

Rechnungen sämtlicher Klosterämter im Jahre 1532.

Amt	Restanz vom Vorjahr	Einnahmen des Jahres	Leibding	Kirche	Schule	Arme	Weltl. Besoldung und Gutjahre	Obmannamt	Ausgaben-Summe
Kappel . . .	500	2700 ℔	145	81	—	—	—	—	4300
Embrach . . .	180	780	90	70	—	—	—	—	"
Fraumünster . .	vacat	5300	647	165	48	55	—	—	4800
Küsnacht . . .	2176	680	240	54	—	—	—	—	670
Oetenbach . .	166	4730	—	—	—	41[1]	—	—	3860
Rüti	1700	2400	600	166	—	1	—	—	vacat
Töss	2800	6600	624	35	—	42	—	—	5300
Beerenberg . . (Amt Winterthur)	310	1230	68	—	—	—	—	—	660
Hinteramt . . .	900	3106	450	—	—	—	—	—	2100
Obmannamt . . und Zürichberg	3700	3000	200	56	—	3	—	—	vacat
	12432	30520	3064	627	48	142	—	—	21690

[1] Siechmeister.

Rechnungen sämtlicher Klosterämter im Jahre 1550.

Amt	Restanz vom Vorjahr	Einnahmen des Jahres	Leibding	Kirche	Schule	Arme	Weltl. Besoldungen und Gutjahre	Ueberschuss ans Obmannamt	Ausgaben-Summe
Kappel . . .	1800	6400	213	300	20[1]	6½	—	—	4300
Embrach . . .	—	480	40	86	—	—	—	70[4]	1120
Fraumünster . .	5700	14300	220	300	—	50	—	1050	4500
Küsnacht . . .	980	3000	64	154	—	17	—	500	2800
Oetenbach . .	7600	13600	184	—	—	150[3]	—	1800	5650
Rüti	400	3200	120	200	—	2	—	800	4300
Töss	1600	6000	300	150	—	50	—	—	4800
Winterthur . .	700	2080	—	174	—	—	—	1000	2080
Hinteramt . . .	3500	5200	460	120	—	—	—	500	5100
Obmannamt . .	45300	57200	—	264	1022[2]	—	3400	—	36000
Alle zusammen	67580	111460	1601	1728	1042	275½	3400	5720	70650
		70650							
Ueberschuss der Einnahmen		= 40810							

[1] Knaben im Hof. [2] Fraumünsterschule. [3] Blatternhaus. [4] Von ledigen Pfründen.

Rechnungen sämtlicher Klosterämter im Jahr 1600.

Amt	Restanz vom Vorjahr	Einnahmen des laufend. Jahres	Einzelne Ausgabeposten						Ausgaben-Summe
			Leibding	Kirche	Schule	Arme	Weltliche Besoldungen und Gutjahre	Überschuss ans Obmannamt	
Kappel	1900	4800	26	315	—	360	281	—	3550
Kappelerhof . .	5530	9300	15	110	—	13	40	20[5]	2500
Embrach . . .	2700	1800	—	146	—	—	—	—	2200
Fraumünster . .	20000	10000	—	500	104	50	—	1200	9600
Küsnacht . . .	3000	4700	—	285	—	50	264	—	4670
Oetenbach . .	26350	8500	100	—	—	660[2]	—	1800	7650
Rüti	5400	7750	35	235	—	146	256	1200	7800
Töss	5070	5300	—	276	—	400	—	—	6400
Winterthur . .	6130	5230	—	214	100	32[3]	—	1600	5280
Hinteramt . . .	23500	6000	40	120	—	—	175	600	6200
Obmannamt . .	150000	50000	1300	970	2850[1]	7560[4]	3600	—	36000
Von allen Ämtern zusammen	249580	113380	1516	3170	3054	9271	4616	6420	91850
		91850							
Saldo		21530							

[1] Fraumünsterschule. [2] Blatternhaus. [3] Almosenamt. [4] Almosenamt, Spital und Spanweid. [5] Von Pfrund Kilchberg.

Rechnungen sämtlicher Klösterämter im Jahr 1700.

Amt	Restanz vom Vorjahr	Einnahmen des laufend. Jahres	Einzelne Ausgabeposten						Ausgaben-Summe
			Leibding	Kirche	Schule	Arme	Weltliche Besoldungen und Gutjahre	Überschuss ans Obmannamt	
Kappel . . .	21500	7300	24	655	—	300	320	—	6600
Kappelerhof . .	6000	3000	-	200	-	13	90	20	3400
Embrach	11050	4700	—	146	—	27[2]	226	2700	7700
Fraumünster . .	6700	9800	—	470	690	70[3]	290	1500	13700
Küsnacht . . .	2330	7300	—	300	—	200[1]	382	—	7730
Oetenbach . .	40000	7700	—	-	100	1115[5]	520	1400	7750
Rüti	9400	10400	—	570	73	360[6]	320	1500	9800
Töss	24500	7000	—	400	176	750	250	—	7200
Winterthur . .	31000	9500	-	830	132	32[7]	3650	1700	12400
Hinteramt . .	6200	5100	—	160	—	—	200	600	5200
Obmannamt . .	310000	27000	—	2700	2465[1]	13200[8]	5400	—	62700
	468680	98800	24	6431	3636	16067	11648	9320	144180
Ausgaben-Überschuss									45380

[1] Collegium und Schulmeister. [2] Réfugiés und Brandbeschädigte. [3] Almosen und Réfugiés. [4] desgl. [5] Blatternhaus.
[6] Réfugiés, Hospize. [7] Almosenamt. [8] Almosenamt, Réfugiés etc.

Rechnungen sämtlicher Klosterämter im Jahr 1797.

Amt	Restanz vom Vorjahr	Einnahme des Jahres	Einzelne Ausgabeposten						Ausgaben-Summe
			Leibding	Kirche	Schule	Arme	Weltliche Besoldungen und Gutjahre	Überschuss ans Obmannamt	
Kappel . . .	17250	15800	—	870	50[3]	200	600	—	17400
Kappelerhof . .	34500	18000	—	112	—	—	178	20	31700
Embrach . . .	12000	9000	—	146	—	13	340	4460	12500
Fraumünster . .	62000	51000	—	880	691	—	460	11100	39000
Küsnacht . . .	16700	23800	—	380	—	132	466	13350	26350
Oetenbach . .	53400	32000	—	20	80[4]	2900[6]	650	22000	41000
Rütisamt Bubikon	16150	32100	—	1653[1]	73	500[7]	370	8500	28600
Töss	37000	18300	—	470	560	1066[8]	254	11000	22000
Winterthur . .	41000	17000	—	850	54	62[9]	250	6230	33800
Hinteramt . .	11300	25000	—	440	—	—	300	6500	26000
Obmannamt . .	460000	175000	—	7330[2]	7020[5]	10900[10]	3750[11] 240[12]	—	131000
Zusammen . .	761300	427000	—	13151	8528	15767	7858	83260	459350
minus Ausgaben-Überschuss	32350								427000
Vermögen sämtl. Klosterämter Ende 1797	728850						Überschuss der Ausgaben		32350

[1] Auch für Bubikon. [2] Besoldung, Additamente und Stipendien. [3] Landschulmeister. [4] Präceptoren. [5] Alumnat, Professoren und Schulmeister. [6] Blatternhaus. [7] Réfugiés etc. [8] Almosen. [9] Almosenamt und Arme. [10] Réfugiés, Schärer und Apotheker. [11] Besoldung. [12] Gutjahr.

Eine rätselhafte Variante des bernischen Mandats von Viti und Modesti.

Nach dem Vorgange des gleichzeitigen bernischen Chronisten Val. Anshelm wurde bisher ziemlich unbestritten angenommen, dass das Mandat von Viti und Modesti (15. Juni 1523) als der erste offizielle Erlass im Sinne und zu Gunsten der evangelischen Predigt anzusehen sei. Auch sonst fehlt es keineswegs an Zeichen und Erscheinungen, welche darauf hindeuten, wie stark damals und schon früher die öffentliche Meinung den Ideen der Reformation sich zuneigte und in manchen Fällen einen bestimmenden Einfluss ausübte. Hatte z. B. nicht lange vorher — im Dezember 1521 — ein Tagsatzungsbeschluss verordnet, „dass jedes Ort by den Sinen ernstlich sollte versorgen, dass die nüwen Predinen abgestellt und die alten Brüch erhalten wurdint"; — so erklärte Bern seinerseits: „M. H. wolle dieselbe Meinung nit gefallen, sondern so wöllen sie ihres Teils fry syn und ihre Predikanten das heilig Evangelium und die heilig G'schrift lassen verkünden und predien ohn Mänigklichs Verhinderung und Widerred und sy darby handhaben und schirmen". (Anshelm VI, S. 100, 102). In dieselbe Zeit fällt auch der dem Bischof von Lausanne erteilte Abschlag auf das Begehren, dass ihm Bert. Haller zur Verantwortung wegen seiner Predigten gestellt werde; ferner die Freisprechung Jörg Brunners, des Kirchherrn von klein Höchstetten, von der Anklage wegen seiner Angriffe auf katholische Irrtümer und Missbräuche, die öffentliche Aufführung der satyrischen Fastnachtsspiele N. Manuels durch die bernische Jugend, die Ehrenerklärung für den als Ketzer gescholtenen evangelisch gesinnten Lesemeister Dr. Seb. Meyer u. A. m. — Alles deutliche Merkmale und Belege, wie weit schon die neue Richtung an Grund und Boden gewonnen hatte. Freilich berichtet uns auch der nämliche Anshelm sehr genau und ausführlich, wie durch unser Mandat zunächst veranlasst, die noch immer mächtige Partei des Alten zu entschiedenem Widerstande sich aufraffte und stets völliger ins Fahrwasser der katholischen Reaktion sich hinein ziehen liess, bis erst nach Jahren, in Folge der verweigerten Mitteilung der Badener Disputationsakten und der versuchten Eingriffe der altgesinnten Orte in die bernischen Staatsverhältnisse ein neuer Umschwung sich anbahnte, der eine Epuration der obersten Behörden, die Berner Disputation und schliesslich den Sieg der Reformation herbeiführte.

Dieser Auffassung des historischen Sachverhalts, in welcher noch Hundeshagen, v. Stürler und zuletzt Lüthi wesentlich übereinstimmen, tritt nun aber die Schrift von H. Escher (Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft. Frauenfeld 1882.) auf das bestimmteste entgegen. Hier nämlich wird behauptet, „dass sich in der bernischen Kirchenpolitik von einem Schwanken nicht reden lasse". — „Wir finden vielmehr, was die Kirchenlehre betrifft, bis zum Jahre 1526 ein konstantes Festhalten an derselben". (S. 152. N.) Und schon vorher liest man: dem anfänglichen Auftreten der Berner Regierung in den kirchlichen Fragen sei absolut jede religiös-reformatorische Tendenz abzusprechen (S. 151): wogegen

das eigentlich treibende Interesse lediglich das fiskalische, das Gelüste nach den Kirchen- und Klostergütern gewesen sein soll. [1])

Es muss zwar sofort zugegeben werden, dass die Anhänger der neuen Lehre in den Räten sehr entschieden ihre Stimme erhoben; „aber sie drangen nicht durch; auf eine religiöse Neuerung liess man sich nicht ein; dogmatischen Erörterungen ging man möglichst aus dem Wege". — Gleichwohl wurde ja auch Haller nach Baden geschickt, um von seiner Lehre Rechenschaft zu geben, nachher vor den versammelten Räten in seiner Verantwortung vernommen, und ob nicht auch im Anfange die Partei der Bewegung einzelne momentane und teilweise Erfolge durchzusetzen vermochte, das ist eine Frage, die sich nicht so leichthin verneinen lässt.

Doch der Verfasser der genannten Schrift bemüht sich allerdings, seine These von dem konstanten Festhalten der Regierung an der alten Kirchenlehre geschichtlich zu begründen und die bisherige Ansicht von einem Schwanken zwischen Neuem und Altem zu widerlegen. Sofern er unter der Regierung bloss die engere, exekutive und administrative Behörde nach heutigen Begriffen, d. h. den Kleinen oder Täglichen Rat [2]) versteht, dessen Mehrheit bis 1527 wirklich aus Anhängern des Alten bestand, könnte er wohl einigermassen Recht haben. Allein es gab ausserdem noch andere Elemente und Faktoren, wie z. B. in der Bürgerschaft, der Geistlichkeit und namentlich im Grossen Rate der Zweihundert, dem „höchsten G'walt", die auf den Gang der Dinge ebenfalls einwirkten und bisweilen eine abweichende Meinung zur Geltung brachten. So hatte man es dieser starken Opposition zu verdanken, dass u. a. B. Haller trotz mannigfacher Angriffe und Beseitigungsversuche auch über die Zeit der katholischen Hochflut der Stadt als Prediger erhalten blieb. Insbesondere aber versucht es der Verfasser, jenes erste Mandat von Viti und Modesti, auf welches die ältere Ansicht sich als auf ein Zeichen reformfreundlicher Tendenzen in den obern Behörden vorzüglich beruft, nicht nur in seiner Beweiskraft abzuschwächen, sondern geradezu ins Gegenteil umzudeuten. Die Bedeutung dieses Mandats, wird gesagt, werde unrichtig erfasst; es sei nicht im Sinne der Reformation, sondern in dem der alten Kirchenlehre erlassen. Dies ergebe sich teils aus der Gegenüberstellung des Gottesworts und der von Luther oder andern Doktoren ausgehenden Lehren, Disputation und Stempeneien, teils aus der auch später mehrfach vorkommenden Identifizirung des Gottesworts mit der überlieferten Kirchenlehre, teils aus der Analogie mit ähnlichen andern erlassenen Mandaten. [3]) — Welches

[1]) Eben so bezeichnend für diese Art der Beurteilung ist es, wenn nachher der Grund der lauen bernischen Kriegführung im Jahr 1531 einzig im eifersüchtigen Misstrauen gegen Zürichs gemutmasste Vergrösserungspläne gefunden wird. Das staatskluge und keineswegs kleinliche Bern hätte sich auch für diesen Fall sehr wohl zu entschädigen gewusst, wozu sich ihm in der Grafschaft Baden und im Freiamte die trefflichsten Arrondirungsobjekte darboten. Der wahre Grund, wodurch die Regierung gelähmt wurde, lag hauptsächlich in der Missstimmung und dem Widerwillen des Landes gegen den Krieg, über den man es vorher nicht befragt hatte. Dies zeigte sich auch in den stürmischen Auftritten unmittelbar nach dem Friedensschlusse.

[2]) Weiterhin wird zwar auch ein geheimer Rat in Bern erwähnt, wohl nach dem Muster desjenigen von Zürich; er muss jedoch sehr geheim gewesen sein, da man sonst für diese Zeit nichts von ihm weiss.

[3]) Der Irrtum, als hätte in der Eingabe der „Vier Kirchspiele" die Stadtgemeinde oder Einwohnerschaft von Bern für die alte Lehre sich ausgesprochen, während unter jenem Ausdrucke bekanntlich stets die vier Landgemeinden Bolligen, Stettlen, Vechigen und Muri verstanden sind, ist schon von anderer Seite nachgewiesen worden.

diese, vermutlich spätern Mandate und sonstigen Analogien seien, wissen wir zwar nicht genau; es kommt eben bei dergleichen gar viel auf das früher oder später, auf Zeit, Umstände, Personen an; dass aber — um dies sogleich zu bemerken — Gotteswort und Kirchenlehre schon früher in Bern keineswegs identifizirt wurden, dass man beide wohl zu unterscheiden wusste und sie sogar einander entgegenstellte, erhellt am besten aus der bereits angeführten Erklärung auf den Tagsatzungsbeschluss von 1521, man wolle zur Abstellung der neuen Predigten und Erhaltung der alten Bräuche nicht verbunden, sondern frei sein, seine Prediger das hl. Evangelium und die hl. Schrift verkünden zu lassen ohne Jemandes Widerrede.

Über die Bedeutung und Tendenz des fraglichen Aktenstückes muss jedoch der Inhalt und Zusammenhang desselben den nächsten und sichersten Aufschluss geben. Die Veranlassung und das Motiv dazu, heisst es, seien die „Zweyträcht, Zweyung und widerwertig Meynungen, in dem dass etlich Predier fürgäben, das Wort Gotz und heilig Evangelium wol und recht geprediget (ze) haben, dass aber dann Ander widersprechen, und dieselben Kätzer, Schölmen und Buben schelten, dardurch das gemein, arm und schlecht Volck, so nach der Ler Gotts christenlich begärt zu läben, in Gerung gewisen und verfürt, und dahär Ufrür und Beschwerd, zu Untertruck und Letzung der Selen Heil, gefürdert möchte wärden. Demselben vorzu sind, und christenliche, brüderliche Einigkeit und Liebe under den Unsern zu pflantzen und zu üffnen, haben wir wolbedachtlich und mit einhellem Rat geordnet und angesächen u. s. w.“ Demzufolge wird als Grundsatz aufgestellt: „dass Ir und alle die, so sich Predigens underziechen und gebruchen, nützit Anders, denn allein das heilig Evangelium und die Ler Gottes, fry, offenlich und unverborgen, dessglichen was Ir getruwen können und mögen, durch die ware heilige Geschrift, als die vier Evangelisten, Paulum, die Propheten und Bibel, auch das alt und nüw Testament beschirmen und bewären, verkünden“ sollet. Während also einzig die Schrift, und zwar nach ihren Bestandteilen spezifizirt, Quelle und Norm für die öffentliche Verkündigung sein soll und der Prediger nur auf sie und „nichts Anderes“ verwiesen wird, ist dagegen von Kirchenlehre und Tradition, ja selbst von Auslegung der Schrift nach den Vätern und kirchlichen Autoritäten auch nicht mit einer Sylbe die Rede, es wäre denn, dass man etwas dieser Art in den unbestimmten Ausdruck „die Lehre Gottes“ hineinlegen wollte, obschon der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden die richtige Deutung an die Hand gibt. Wir möchten sogar zugeben, dass der altgläubige Teil im Grossen Rate es so verstand, indem er wirklich den alten Kirchenglauben mit der Schriftlehre für identisch hielt, da nur dadurch die Einhelligkeit des Beschlusses und Anderes erklärlich wird. Allein so viel ist klar, dass es hauptsächlich auf Freiheit und Sicherstellung der evangelischen Predigt, auf den Schutz der Prediger gegen ungerechte Angriffe und Verleumdungen der Gegner und damit auf Befestigung von Frieden und bürgerlicher Einigkeit abgesehen war. Darauf dringt denn auch noch der Schluss mit den zusammenfassenden Worten, „dass jeder Predikant — allzyt solle erbötig sein, Grund und christenliche Geschrift der Ler einem jeden Geistlichen und Weltlichen, brüderlich begärt und ervordert, gutwillenklichen anzuzeigen, damit Ufrür, Zweyung und Uneinigkeiten, so sunst zu erwachsen zu besorgen sind, vermiten belyben. Dann wo jemand, es syen geistlich oder weltlich Personen, in unsern

Landen und Gebieten wonend, wider diss unser Ordnung und Ansächen tun und handlen, oder Einer den Andern einen Kätzer, Buben oder Schölmen heissen wurde, dessglichen ob Einer uf den Cantzlen an sinen Predginen fürgäbe, das er uss der waren Gotzler und hl. Geschrift nit bewysen möchte, derselb soll dannenthin sins Predigens stillstan und er und ander Uberträter diss Gebots unser schwären Ungnad und Straf erwarten".

Gleichwohl findet sich im Kontext unseres Mandates, wie es im deutschen Missivenbuche des Berner Archivs handschriftlich vorliegt,[1]) auch eine Stelle, welche direkt und namentlich gegen die Reformatoren, ihre Lehren und Schriften gerichtet erscheint. Unmittelbar anknüpfend an die Vorschrift, dass der Prediger nichts Anderes denn allein das Evangelium und die göttliche Lehre und was er aus dem Alten und Neuen Testamente bewähren möge, verkünden solle, folgt nämlich die weitere Bestimmung: — „und all ander Leren, Disputation und Stempnyen, den hl. Evangelien und Schriften jetz gemelt wie gemäss sy syen, von dem Luther oder andern Doctoribus geschriben oder ussgangen, gantz und gar underwägen lassen, die nit predigen oder dem gemeinen Man uf den Cantzlen eroffnen, sunder die näbent sich stellen, und dero nützit gedänken". — Stärker und schroffer, scheint es, konnte man den Gegensatz gegen die Lehren Luthers und der Reformatoren, die Verwerfung alles dessen, was von ihnen her kam, nicht aussprechen, und doch lässt sich schon beim blossen Lesen ein gewisses Befremden, ein Gefühl, wie von etwas Unerwartetem und Auffallendem nicht abweisen, das bei näherer Betrachtung um so mehr verstärkt wird. Schon der Anfang stimmt schlecht mit dem Übrigen; wurde gleich vorher den Predigern eingeschärft, einzig und allein die Bibellehre und was sich daraus beweisen lasse, zu verkünden, so sollte man nach den Worten „und alle andern Lehren" u. s. w. natürlicher Weise erwarten, es werde nun auch wirklich von andern schriftwidrigen, unbiblischen gehandelt werden; dem ist aber nicht so, vielmehr ist wiederum von solchen, die der Schrift gemäss und noch so gemäss seien, die Rede. Überhaupt aber und vorzüglich fällt der grelle Widerspruch in die Augen, der zwischen zwei aufeinander folgenden Bestimmungen, ja zwischen zwei Gliedern eines Satzes stattfindet: erst die strenge Vorschrift, die Lehre des Evangeliums und der hl. Bücher und was man daraus erweisen könne, frei, offen und unverborgen zu predigen, — dann sofort der ebenso gemessene Befehl, gewisse Lehren und Schriften, gesetzt auch, sie stimmten mit dem Evangelium und den eben genannten Büchern völlig überein, ganz und gar bei Seite zu lassen und ihrer vor der Gemeinde keineswegs zu gedenken. Freilich dies eben nur für den Fall, dass sie von Luther oder andern Doktoren ausgegangen wären, wobei aber auch der Umstand auffallen muss, dass diese andern Doktoren nicht einmal näher bezeichnet werden. Fasst man nun den Wortlaut und die Tragweite des fraglichen Zusatzes schärfer in's Auge, so wird man desto mehr geneigt sein, an seiner Richtigkeit zu zweifeln. Demnach läge darin ein Verbot, biblische und christliche Wahrheiten zu predigen, wenn und sobald dieselben von Luther u. A. in Wort und Schrift gelehrt worden wären. Und doch stand auch Luther auf christlichem Boden, hatte noch so Vieles mit der katholischen Kirche gemein.

[1]) Abgedruckt bei v. Stürler: Urkunden der Bernischen Kirchenreform, aus dem Staatsarchive Berns gesammelt. (I. S. 101 ff.)

hielt fest an den allgemein christlichen Grundlagen, Glaubensregeln und altkirchlichen Dogmen, lehrte und verteidigte dieselben, wo es Not tat. Kaum lässt sich denken, dass auch ein eifrig katholischer Theologe oder Bischof mit guter Überlegung einer solchen Vorschrift zugestimmt haben würde, nach welcher folgerichtig selbst die Fundamentalartikel des christlichen und katholischen Glaubens durch Luthers Vertretung derselben in Frage gekommen wären, und man frägt sich billig, ob und wie der Grosse Rat von Bern, dessen Klugheit sonst sprichwörtlich bekannt war, eine Bestimmung wie diese mit ihren logischen und sachlichen Widersprüchen und so weit über Mass und Ziel hinausgehend, wirklich und „wohlbedachtlich" erlassen konnte.

Die eben besprochene Stelle kommt aber noch in einer andern Fassung vor, welche mit geringer buchstäblicher Änderung doch einen sehr verschiedenen Sinn gibt. Schon Anshelm teilt das Mandat nach dieser Lesart mit (VI, S. 204 ff.); wir haben es aber auch noch in der unzweifelhaft ersten offiziellen Gestalt, in dem gedruckten Plakate nämlich, wie es „einer löbl. Stadt Bern wyser Rat — in ihr Stadt und Land an alle Kilchen lassen anschlahen und uskünden". (Anshelm)[1] Hier lautet die Stelle von den andern Lehren u. s. w. den hl. Evangelien und Schriften, nicht wie im Missiven-Buche; „wie gemäss sy syen", sondern: „ungemäss, sy sygind" vom Luther u. s. w. Es leuchtet von selbst ein, wie sehr dadurch der Sinn und die Sache geändert wird. Die bemerkten Widersprüche fallen weg; es ist nun wirklich von andern Lehren u. s. w. als im Vorigen die Rede, nämlich von solchen, die nicht schriftgemäss seien; diese, mochten sie herrühren, von wem sie wollten, werden von der Kanzel ausgeschlossen, ganz dem vorhin festgestellten Grundsatze entsprechend, dass allein das Wort Gottes solle gepredigt werden. Ebenso fehlt es hier an jedem Anhalte zum Bedenken, als ob mit der Verwerfung sämmtlicher Lehren Luthers ohne Unterschied wohl auch manches Katholische mitbetroffen werden könnte, da jenes Urteil doch nur auf unschriftmässige Lehren Bezug haben soll. Allerdings wird auch der Fall als möglich oder wirklich vorausgesetzt, dass nicht Alles, was von Luther und andern Doktoren[2] ausgehe, evangelisch und biblisch sei, und es wird ernstlich davor gewarnt, dergleichen zum Gegenstande der Predigt zu machen. Zugleich aber gibt uns das Mandat einige Winke, was es unter jenen „andern Lehren, Disputation und Stempeneien" verstehe, indem es beifügt: „Dann wir ye wellen, dass ein jeder Prädikant dem gemeinen Volck die blossen, lutern Warheit der hl. Geschrift fürhalten, enttecken und darwider Niemand mit verdeckten oder offnen Worten wilfaren, oder Im selbs Rum oder eignen Nutz sölle suchen". Unverkennbar wird damit das Hauptgewicht und der Nachdruck darauf gelegt, dass die blosse, lautere Wahrheit der hl. Schrift, der einfache Verstand und Inhalt des Gottesworts ohne menschliche Zutaten, ohne Beimischung von mancherlei und fremder Lehre, ohne Polemik dem Volke vorgetragen werde. Dem Prediger wird nicht verboten, solche Schriften für sich zu lesen und zu prüfen; aber er soll sich wohl hüten, dergleichen fremdartige Nebendinge und

[1] Konventsarchiv T. IX, Fol. 193 im Bernischen Staatsarchiv. Ein Blatt Querfolio mit gotischen Lettern.

[2] Dass darunter auch Zwingli gemeint war, ist nicht zu bezweifeln. Anshelm sagt es ausdrücklich. Man wollte ihn aber nicht nennen, wohl aus Rücksicht für Zürich, von dem man sich nie zu sondern gedachte.

Fragen aus Ehr-, Ruhm-, oder Parteisucht, Haschen nach Neuem, Trachten nach Gunst und zeitlichem Vorteil auf die Kanzel zu bringen, woraus statt Erbauung vielmehr Verwirrung des gemeinen Mannes, Ärgerniss, Hader, Spaltung und Zwietracht, kurz, was man eben vermeiden wollte, erwachsen würde. Wir dürften kaum irren, wenn wir annehmen, es werde damit auf die stets wachsende Flut von literarischen Erzeugnissen aller Art, von theologischen und andern Traktaten und Flugblättern, von Streit-, Schmäh- und Spottschriften hingewiesen, welche der Kampf der Geister hervorrief und in welcher allerdings auch von reformatorischer Seite nicht nur Gold und Silber göttlicher Wahrheit, sondern wohl auch Menschliches — Stempeneien, wie das Mandat sich ausdrückt — zu Tage gefördert wurde. Waren es doch gerade diese „nüwen Büchli", welche selbst den Tagsatzungen viel zu schaffen machten, so dass man bei Zürich und Basel eifrig darauf drang, den Druck derselben zu verbieten, sonst „werde darus gross Unruw und Schaden erwachsen". (Anshelm).

Dass nun nicht der Text des geschriebenen, sondern derjenige des gedruckten Mandats der wahre und allein richtige sei, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Während jener an unlösbaren Dunkelheiten und Widersprüchen leidet, ist dieser in sich selbst verständlich, klar, und mit dem ganzen Zusammenhang übereinstimmend, was allein schon zu seinen Gunsten entscheiden sollte.[1]) Nicht minder aber sprechen auch die äussern Gründe dafür. Erhält doch jede allgemeine Regierungsverordnung erst durch ihre Publikation volle Gesetzeskraft, und kann nur in der Form und Weise für authentisch gelten, wie sie von Amtes wegen veröffentlicht wurde. Dies aber geschah mit dem gedruckten auf gewohntem Wege durch Versendung zu Stadt und Land, Anschlag an den Kirchen und öffentliches Verlesen, wogegen die Art der Eintragung in ein blosses Kanzleibuch nicht in Betracht kommen kann. Man findet auch nirgends, dass etwa späterhin die bezügliche Stelle des Druckes berichtigt und abgeändert worden wäre; im Gegenteil wird selbst noch zur Zeit des beginnenden Rückganges dasselbe Mandat „des Luterschen Handels halb von uns usgangen und den Pfarrern, Lütpriestern und Seelsorgern allenthalb zugeschickt", vom Grossen Rate unverändert bestätigt, nur mit drei Zusätzen, welche nicht die Lehre, sondern gewisse Punkte des kirchlichen Verhaltens betreffen, in denen den Altgesinnten Anstoss gegeben werden konnte (28. April 1524). Und als in der Folge die Regierung, schon dem Neuen sich zuneigend, die Gemeinden des Landes anfragen liess, ob man bei dem „ersten, eltern, kurzen, getruckten Mandate" oder bei dem aus fremden Landen hergekommenen, langen — der sog. Reformation der katholischen Orte von 1525 — verbleiben wolle, da erklärte sich die Mehrheit der Ämter und Landschaften für das erstere, zum Teil mit der Bezeichnung „das gedruckte"; wonach es dann aufs neue publizirt wurde (27. Mai 1527). Wir können aber die Geschichte seines Textes auch rückwärts bis zum Ursprunge verfolgen. Wie Anshelm beiläufig bemerkt, war das bernische Mandat „dem baselschen glych", und dieses hat sich ebenfalls und zwar in merkwürdiger Gestalt im bernischen Staatsarchiv erhalten.[2]) Die Eingangstitulatur, nämlich:

[1]) Auch H. v. Stürler erklärte sich nach genauer Vergleichung in diesem Sinne.

[2]) Gedrucktes Plakat in einem Sammelband, bezeichnet mit: Kirchliche Angelegenheiten s. a. bis 1525.

„Wir Bürgermeister und Rat der Stat Basel", ist mit Tinte durchstrichen und darüber geschrieben: „Wir der Schultheis, Klein und Grosser Rat genampt die C. C. der Statt Bern", und auch sonst ist statt Basel — Bern gesetzt. Offenbar haben wir hier die Vorlage, welcher unser Mandat nachgebildet wurde; in den Motiven und Dispositiven stimmen beide grösstenteils wörtlich überein, und dies gilt besonders von der fraglichen Stelle, wo jene bereits die Lesart „ungemäss" gibt, — ein Beweis mehr, dass dies auch für den bernischen Erlass die wahre und ursprüngliche gewesen sein müsse.[1])

Allein selbst nach dem richtigen Wortlaute bleibt immerhin die Art und der Ton auffallend, wie von Luther und den Reformatoren gesprochen wird, und es lässt sich einigermassen begreifen, wenn man dies als ein Zeichen für den antireformatorischen Charakter der Verordnung geltend zu machen suchte. Von einer unbedingten Verwerfung der Lehren und Schriften Luthers u. s. w., wie es nach der andern Version der Fall wäre, ist nun nicht mehr die Rede; wohl aber: sofern sie der hl. Schrift ungemäss, solle der Prediger sie gänzlich ausser Acht lassen. Indessen ist es doch auch für die Situation bezeichnend, dass diese Voraussetzung offen gelassen und der Name Luthers wohl nicht ohne Absicht dabei genannt wurde. Man darf eben nicht vergessen, in Bern war es noch die Zeit der religiösen Gährung, des noch unentschiedenen Kampfes; die Parteien hielten einander die Waage; man war jedoch auch weit entfernt, die alte Verbindung mit den katholischen Eidgenossen aufs Spiel setzen zu wollen, und bei diesen und den Gleichgesinnten war kein Name anrüchiger und verhasster, als derjenige Luthers, in welchem man den Haupturheber aller Neuerungen und Ketzereien erblickte. Je weiter und tiefer aber der religiöse Gegensatz ins Volk drang und eine politisch gefährliche Spaltung zu erzeugen drohte, desto mehr wurde allseitig das Bedürfnis gefühlt, durch eine feste Regel und Ordnung für die öffentliche Predigt die Ruhe und den Frieden zu sichern, und dies konnte nur geschehen, wenn man vor Allem in den obersten Behörden über gewisse Hauptpunkte sich zu einigen vermochte. Als das Resultat dieser gesuchten Verständigung, als eine Art von Kompromiss glauben wir daher unser Mandat ansehen zu müssen. Die Anhänger des Alten fühlten sich beruhigt durch die Aufnahme eines Passus, der nach ihrer Meinung die Einwirkung der Reformatoren verhindern und der Bewegung eine Schranke setzen sollte, und die Freunde des Evangeliums liessen es zu, da sie überhaupt nicht gesinnt waren, den Lehren oder Schriften irgend eines Menschen, wer es auch sein mochte, ungeprüft zuzustimmen oder die Behandlung unevangelischer und unerbaulicher Fragen vor dem Volke gutzuheissen. Sie konnten es um so mehr, als die Alleingültigkeit der hl. Schrift in Glaubenssachen und die unverfälschte und unverkümmerte Predigt des Evangeliums doch die Grundbestimmung der Verordnung ausmachte und sie wohl wussten, dass, dieses Prinzip einmal zugegeben und festgehalten, das weitere von selbst folgen und die Reformation sich allmälig Bahn brechen würde. In dieser Auffassung des Mandats als eines wesentlichen Fortschrittes für ihre Sache irrten sie auch so wenig, dass selbst ihre Gegner sich gar bald überzeugen

[1]) Das Basler Mandat wird auch von Hagenbach (Joh. Oekolampad u. Osw. Mykonius S. 59 f.) erwähnt. Da es aber kein Datum trägt, so hielt er das bernische vom 15. Juni (nicht „Juli"), für älter, während es sich nach dem Obigen umgekehrt verhält.

mussten, wie sehr sie in ihrer Meinung, dadurch der Neuerung den Riegel gestossen zu haben, sich getäuscht hätten. Anshelm, der sorgfältige Beobachter der Dinge, die er miterlebte und die ihn so nahe angingen, erzählt es uns auf seine sarkastische Weise: „Als aber demnach, schreibt er, die fürnehmsten, auch der Mehrtheil, Schultheiss, Seckelmeister, Venner, Edel und ander des Kleinen Raths, so da gemeynt hatten, es söllte durch diss Mandat des Luthers, Zwinglis und ihr Anhängern Lehr abgestrickt syn, gesahen und hörten, dass die nüwe Lehr und Predikanten erst darus gestärkt wurden, da war (es) sie geruwen, und fiengen an mit allen Gesuchen ze suchen, nit allein in ihr Mandat, das sie us Forcht ihrer Burgern und Gmeinden nit dorften zerryssen, Löcher ze stechen, sundern auch, damit das angelassen Für ganz einsmals erlöscht wurde, ihrer Stadt Predikanten fürgenommen ze vertryben“ (S. 206 f.).

Noch bliebe die Frage zu erörtern übrig, wie es kam, dass eine so offenbar unrichtige und vom veröffentlichten Mandate abweichende Lesart in dem amtlich geführten Missivenbuche Eingang fand. Man könnte zunächst an einen blossen Schreibfehler denken; allein die Abänderung, obschon nur zwei Buchstaben und ein versetztes Komma betreffend, erscheint doch so berechnet, so ganz dem katholischen Parteiinteresse dienend, dass man fast eher auf eine Absicht, als auf einen Zufall schliessen möchte. Sollte es vielleicht eines jener „Gesuche“ gewesen sein, um, wie Anshelm sagt, „Löcher in das Mandat zu stechen?“ Freilich liess sich damit dem gesamten Inhalte nach und der öffentlichen Kundmachung gegenüber am Ende nicht viel ausrichten, und die Herren des Kleinen Rats fanden sich daher bewogen, zu einem drastischern Mittel, zur Vertreibung der evangelischen Prediger zu greifen, welches, nur unvollständig durchgeführt, den Zweck zwar eine Zeit lang, aber nicht für immer erreichte. Wir geben jedoch beim Mangel sicherer Anhaltspunkte diese Andeutung über die Entstehung der „rätselhaften Variante“ als blosse Vermutung, da sie nur auf einem Wortspiele des Chronisten beruht, und würden uns freuen, wenn die Lösung des Rätsels einem unserer Leser besser gelingen sollte.

Dr. F. Trechsel.

Zwingli-Autographen.

Von Dr. P. Schweizer, Staatsarchivar in Zürich.

Vorbemerkung.

Die im Januar 1884 veranstaltete Zwingli-Ausstellung hat Veranlassung gegeben, die noch erhaltenen eigenhändigen Manuskripte Zwinglis zunächst aus dem Staatsarchiv zusammenzustellen und auch andere Institute dazu zu veranlassen. Bei Gelegenheit der Aufstellung des Denkmals mögen nun diese Verzeichnisse der Öffentlichkeit übergeben werden. Sie dienen zur Ergänzung der Ausgabe von Zwinglis Werken, in welcher selten Rechenschaft über

die eigenhändigen Handschriften und noch weniger über ihren Aufbewahrungsort gegeben wird, ja oft nur die Simmlerische Kopiensammlung statt der vorhandenen Autographen zu Grunde gelegt scheint. Da namentlich Adresse und Unterschrift bei Briefen in den Opera mangelhaft und ungenau wiedergegeben worden, folgen sie hier in der Originalform, dazu auch die Bemerkung, ob der Brief Spuren von Besiegelung zeigt, woraus sich am besten ergibt, ob ein blosses Konzept oder Kopie oder ob ein wirklich abgedrucktes Original vorliegt. Das Siegel von einem Siegelring mit Zwinglis Wappenbild und den darüber stehenden Buchstaben U. Z. ist auf die Rückseite, unter welche ein Stück rotes oder grünes Wachs gelegt wurde, zum Verschluss aufgedrückt; bei Öffnung des Briefes wurde es mehr oder weniger zerstört, so dass meist nur noch etwas Wachs am Briefe klebt. An manchen Briefen ist auch nichts mehr von der Besiegelung zu erkennen, als der Schnitt, welcher durch den vierfach zusammengelegten Brief gemacht wurde, um einen Papierstreifen hindurchzuziehen.

Die Herausgeber Schuler & Schulthess haben den deutschen Briefen immer eine lateinische Übersetzung vorausgeschickt, ohne zu bemerken, dass dieselbe gar keinen Originalwert hat und nur für Leute bestimmt ist, die des Deutschen unkundig sind; aber auch der deutsche Text der Originale ist namentlich bei den Briefen, weniger bei Abhandlungen etc., stark modernisirt, was wegen der Benutzung dieser Ausgabe für das Idiotikon sehr zu bedauern ist, z. B. der Brief vom 2. Februar 1523 an den Kommthur Landenberg zu Könitz.

Unedirt ist nur ein einziges Stück von Bedeutung, ein Brief an Myconius vom 26. August 1522, der den Herausgebern vielleicht deshalb entging, weil er am gleichen Tage mit einem drei Stunden früher abgesandten Briefe an Myconius geschrieben wurde. Er folgt unten in extenso. Sonst sind wohl einige Stücke mit Konzepten und Skizzen zu Streitschriften und Abhandlungen und über die Berner Disputation in dieser Form nicht edirt, aber gegenüber den ausgearbeiteten Werken, die daraus hervorgegangen sind, können sie keinen allgemeinen selbständigen Wert beanspruchen, es mag genügen, auf ihre Existenz die speziellen Zwingliforscher aufmerksam zu machen, die allerdings daraus über die Geschichte dieser Schriften interessante Beobachtungen machen könnten, namentlich betreffend die Streitschriften gegen Luther und die gleichzeitigen Aufzeichnungen von der Berner Disputation.

Betreffend die Herkunft dieser Autographen sind zwei ursprünglich getrennte Quellen oder Sammlungen zu unterscheiden, die jetzt ein wenig untereinander gekommen sind. Im alten Staatsarchiv, früher Registratur der Stadtschreiberei genannt, befanden sich von jeher die von Zwingli für den Rat ausgearbeiteten Gutachten. Dieselben sind meist etwas unordentlich geschrieben, ohne Überschrift und Datum, vielfach korrigirt. In der Zeit seines höchsten Einflusses, 1528 bis 1530, kommen dazu auch Konzepte, ja einmal eine eigenhändige Originalausfertigung mit Stadtsiegel von Aktenstücken der Obrigkeit und kurze Weisung an den Stadtschreiber für Ausfertigung von Instruktionen etc., hie und da mit der nicht beobachteten Bemerkung, dass das Autograph an Zwingli zurückgestellt werden möchte: „ut semper autographum mihi restituatur.“ (Instruktion für Jäcklin, November 1530.)

Einige vom Stadtschreiber geschriebene Aktenstücke hat Zwingli mit Zusätzen versehen, resp. korrigirt, wie den Absagebrief an die V Orte etc.

Dagegen befanden sich die Briefe Zwinglis, die nicht an obrigkeitliche Personen gerichtet waren, auch Konzepte zu rein kirchlichen Gutachten und zu theologischen Abhandlungen und Streitschriften etc. im ehmaligen Kirchenarchiv, welches 1847 aus dem Antistitium ans Staatsarchiv abgegeben wurde. Diese Schriften waren ursprünglich alle eingebunden in Folianten und sind es meist noch jetzt. Dahin gehören alle mit E II bezeichneten Stücke, da E II das gebundene Kirchenarchiv bedeutet.

Mit E I sollten eigentlich die ungebundenen Archivalien des Kirchenarchives bezeichnet werden, die aus Auflösung einzelner Bände von E II entstanden sind, damit sind aber auch die aus dem alten Staatsarchiv stammenden Akten kirchlichen Inhalts vereinigt, so dass nun die Abteilung E I Zwingli-Autographen aus ursprünglich ganz verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt ist.

Bei E I habe ich daher immer angegeben, ob das Stück sich früher in der Registratur der Stadtkanzlei befand, was aus der Registraturaufschrift und Nummerirung ersichtlich ist, oder ob es aus dem ehmaligen Kirchenarchiv stammt, was an der Paginirung zu erkennen ist. Zirka 90 Stücke sind von 1—574 paginirt, so dass diese wohl ein und demselben Bande angehört haben können.

Die hier verzeichneten Stücke sind, wo nichts bemerkt ist, ausschliesslich von Zwinglis eigener charakteristischer Hand; wo

blos ein Teil des Stückes oder Zusätze von ihm herrühren, ist es ausdrücklich gesagt. Blosse Kopien seiner Werke sind gar nicht berücksichtigt. Die an Zwingli adressirten Briefe von andern Reformatoren etc. werden vielleicht in einem spätern Heft folgen.

Die Anordnung ist chronologisch, doch schliesst sich die Zeitbestimmung der vielen undatirten Stücke einfach an die Vermutung der frühern Herausgeber an.

I. Autographen Zwinglis im Staatsarchiv zu Zürich.

(c. 1510.) „Der Labyrinth," deutsches Gedicht. – Ed. Op. II, 2; 245. – Archiv-Citat E I, 1 Zwinglischriften Nr. 1. Konzept, ehmals einem Band des Kirchenarchivs angehörig.)

(Ende 1510.) – „Uolrichen Zwingli priesters fabelisches gedicht von eim ochsen und etlichen tieren jetz louffender dinge begriffenlich." Text nicht eigenhändig, wohl aber die Adresse: „Her Hansen Dignower kilchheren zu Kilchberg sinem geliebden", welche auf der leeren vierten Seite des in Briefform zusammengefalteten Bogens steht. Dies ist die Handschrift, welche Schulthess in den Opera als zweite bezeichnet und in den Varianten berücksichtigt.) — Ed. Op. II, 2, 257. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften Nr. 2.

1518. Dez. 3. ? – Ad Henricum Utingerum apologia Zinlii. (Das Datum lautet anders als im Druck, nämlich: „Ex eremo divæ virginis MCCCCCXVIII V^to nonas decembris." Darunter folgen noch die Worte: „Omnia optimi consule saluta D. Engelhart." Es liegt zwar auch so ein fehlerhafter Gebrauch des römischen Kalenders vor, aber durch die Annahme, Zwingli möchte hier ausser Acht gelassen haben, dass die Nonen im Dezember schon am 5., nicht erst am 7. sind, und also den 3. Dezember gemeint haben, ist dieser Fehler eher erklärlich als die Angabe des Druckes 11. Non. Dec., die wohl auf einem Druckfehler statt II. Non. beruht, wie aus der Auflösung 4. Dezember hervorgeht. Dann müsste aber eine andere Handschrift vorliegen. Die hier beschriebene ist zwar eigenhändig, aber kaum das an Utinger gesandte Exemplar, da die Unterschrift fehlt, vermutlich Konzept, dessen fehlerhaftes Datum Zwingli selbst bei der Reinschrift verbessert haben mag. (Gehörte früher einem Bande des Kirchenarchives an und bildete dessen Blatt 1 und 2.) – Ed. Op. VII, 54. – A.-C. E I, 1 Zwinglischriften Nr. 3.

(15)18. Dez. 2. – Brief mit Adresse: „Suo Myconio, dem Schulmeister zum grossen Münster zu Zürich." („Rescribito" steht unter der Adresse, nicht auf der Textseite, wie im Druck, – Ed. Op. VII, 52 u. 53. – A.-C. E II, 338, fol. 1326.

1518. Dez. 17. — Brief mit Siegel und Adresse: „Leoni Judæ S. Hippolyti oppidi pastori amico singulari. An Her Lewen kirchherren zu St. Pult." Das Datum lautet: XVI kalendas Januarii 1518 und keineswegs wie im Druck 1519, wozu wohl die irrtümliche Voraussetzung der Herausgeber veranlasste, dass bei Daten mit kalendis Januarii das folgende Jahr gesetzt werde.) — Ed. Op. VII, 59. — A.-C. E II, 337, fol. 1.

1518. – Brief mit Siegel und Adresse: „Suo Myconio, Tigur. (Die Anrede lautet etwas anders als im Druck, nämlich: „Os. Myconio Zinlius S. D.“) Ed. Op. VII, 52. — A.-C. E II, 388, fol. 1325.

1519. Nov. 26. — Brief mit Siegel und Adresse: „Myconio suo viro vere christiano gen Lucern.“ — Ed. Op. VII, 97. — A.-C. E II, 338, fol. 1328.

1519. Nov. 30. — Brief mit Siegelspuren und Adresse: „Myconio gen Lucern dem schulmeister.“ — Ed. Op. VII, 99. — A.-C. E II, 338, fol. 1327.

1519. Dez. 31. — Brief mit Einschnitten für Siegel und Adresse: „Miconio suo Lucernati viro vere christiano. Dem Schulmeister zu Lucern.“ (Das Jahr 1520 im Datum muss von Weihnachten an gezählt sein, da von der im September 1519 überstandenen Pest Zwinglis die Rede ist.) — Ed. Op. VII, 102. — A.-C. E II, 338, fol. 1329.

1520. Jan. 4. – Brief mit Siegel und Adresse: „Myconio suo dem Schulmeister zu Lucern.“ (Hier steht auch das im Druck fehlende Datum: „ex Tiguro 1520. 4ta Januar.“) — Ed. Op. VII, 106. — A.-C. E II, 338, fol. 1331.

1520. Febr. 16. – Brief mit Siegelspuren und Adresse: „An schulmeister zu Lucern her Osualden etc. sinen guten fründt.“ — Ed. Op. VII, 116. — A.-C. E II, 338, fol. 1332.

1520. April 2. – Brief mit Siegel und Adresse: „Myconio suo, amico carissimo.“ — Ed. Op. VII, 126. — A.-C. E II, 338, fol. 1333.

1520. Juli 6. Brief mit Siegelspuren und Adresse: „Myconio suo Lucernano.“ (Anders als im Druck lauten die Anrede: „Myconio suo Zuinglius.“ und das Datum: „pridie nonas Julias.“ Der letzte Satz: „Salvi - tui“ steht unter dem Datum, darunter ist etwas abgeschnitten, vielleicht die Unterschrift.) — Ed. Op. VII, 139. — A.-C. E II, 338, fol. 1334.

1520. Okt. 6. — Brief mit Siegel und Adresse: „Myconio suo Lucernati pædotribæ, gen Lucern.“ (Anrede: „Myconio suo Zuinglius S.“ Datum: „ex Tiguro pridie nonas Octobris anno etc. 1520.“) — Ed. Op. VII, 147. — A.-C. E II, 338, fol. 1335.

1520. Nov. 25. — Brief mit Einschnitten für Siegelstreifen und mit Adresse: „Myconio suo rhetori Lucernano. Dem Schulmeister gen Lucern.“ — Ed. Op. VII, 155. — A.-C. E II, 338, fol. 1336.

1521. Mai 25. — Brief mit Siegel, Adresse: „Myconio suo carissimo“, und Unterschrift: „H. Z.“ - Ed. Op. VII, 174. — A.-C. E II, 338, fol. 1337.

1521. Aug. 31. - Brief mit Siegel, Adresse: „Myconio suo carissimo, gen L(u)cern, dem (schul meister“, und Unterschrift: „Huldr. Zuing.“ - Ed. Op. VII, 181. — A.-C. E II, 338, fol. 1338.

(1522. April.) — Fragment eines eigenhändigen Konzeptes zu dem Brief an Erasmus Fabricius. (Diese vier Seiten, die aus einem Bande mit Folionummer 26 und 27 herausgenommen sind, enthalten nur die zweite Hälfte des Briefes, beginnend mit: „annus, per me tibi fuerit integrum;“ von der ersten Hälfte ist keine Spur vorhanden.) — Ed. Op. III, 14. - A.-C. E I, 1 Zwingli-schriften Nr. 4.

(1522. Juni?) — Brief mit Siegelspuren, Adresse: „Myconio suo amico

carissimo, gen Lucern," und mit Unterschrift: „H. Z. T." — Ed. Op. VII, 202. — A.-C. E II, 338, fol. 1347.

1522. Juli 19. — Brief mit Siegelspuren, Adresse: „Myconio suo carissimo", und Unterschrift: „Tuus HZ." (Beim Datum steht auch das Jahr 1522, das im Druck fehlt." — Ed. Op. VII, 20. — E II, 338, fol. 1340.

1522. Aug. 23. — Brief mit Siegel, Adresse: „Oswaldo Myconio amico sibi in Christo carissimo, Lucern, Schwytzerlandt," und Unterschrift: „Huldr. Z." — Ed. Op. VII, 217. — A.-C. E II, 338, fol. 1341.

1522. Aug. 26. — Brief mit Siegel, Adresse: „Myconio suo in Christo dilecto, gen Lucern," und Unterschrift: „Huldr. Z." — Ed. Op. VII, 218. — A.-C. E II, 338, fol. 1342.

(1522.) Aug. 26. — Brief mit Siegel, Adresse: „Myconio suo viro deo dilecto, gen Lucern," und Unterschrift: „Huldrychus Zuinglius tuus." (Da dieser Brief am gleichen Tage wie der vorhergehende geschrieben wurde, weder in den Opera, noch in den Supplementa gedruckt ist, wird er als Beilage dieses Verzeichnisses in extenso folgen.) — Ineditum. — A.-C. E II, 338, fol. 1343.

1522. Dez. 22. — Brief mit Siegel und Adresse: „An meister Osualden, schulmeister zu Lucern sinen günstigen herren und fründ. G(en Luc)ern." (Statt der im Druck gegebenen Anrede steht nur „S"; auch gibt der Druck als Originaldatum unrichtig 1523 an, wieder in der Meinung, dass man bei Calend. Januar. das folgende Jahr gesetzt habe. Statt der Namensunterschrift steht hier: „quis sim scis," vielleicht deshalb, weil die Unterschrift auf die Mitte der Rückseite kam, so dass sie auch nach Verschluss des Briefes noch hätte gelesen werden können.) — Ed. Op. VII, 255. — A.-C. E II, 338, fol. 1339.

1522. Dez. 30. — Brief mit Siegelspuren, ohne Adresse, aber mit Unterschrift: „Huldr. Zuinglius." (Das Datum 3. Kal. Jan. 1523 ist auf 30. Dez. 1522 aufzulösen, weil Zwingli vermutlich auch hier das neue Jahr mit Weihnachten anfing. Statt der im Drucke gegebenen Ueberschrift steht nur „S". Die Herausgeber vermuten in dem angeredeten Gregor Zwinglis Lehrer Gr. Bünzli, Pfarrer in Wesen.) — Ed. Op. VII, 257. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 5. — Gehörte früher einem Bande des Kirchenarchivs an, fol. 58.

(Ende 1522.) — Konzept der Schrift: „Suggestio deliberandi super propositione Hadriani pontificis Romani Nerobergæ facta." Ad principes Germaniæ a quodam ingenue tum in commune rei publicæ tum privatim Germaniæ favente scripta." — Ed. Op. III, 77. — A.-C. E II, 341, fol. 3303–3306.

(Ende 1522.) — Anfang eines deutschen Briefes ohne Adresse. (Von den Herausgebern, die dasselbe Exemplar benutzten und eine von ihnen angefertigte lateinische Uebersetzung dem Abdruck des deutschen Originals vorausschickten, wird dieses Brieffragment mit Recht als Antwort auf den Brief des Schwyzer Landschreibers Stapfer vom 19. Oktober 1522 erklärt. Da der Brief unten an der Seite abbricht und die Rückseite ganz leer, das folgende Blatt fol. 34 dieser früher eingebundenen Sammlung einen andern Brief Zwinglis enthält, ist auch die Vermutung richtig, dass dieses Exemplar unvollendet blieb; dagegen die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier nur ein unvollendetes Konzept oder Kopie des vollendeten und abgeschickten Briefes vorliegt.) — Ed.

Op. VII, 238. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 6. — Gehörte einem Band des Kirchenarchivs an, fol. 33.

1523. Febr. 2. — Brief mit Siegel, Adresse: „Dem strengen vesten wysen N. von Landemberg, tütschen herren und commendator zu Cünitz sinem günstigen herren. In sin hand," und mit Unterschrift: „Huldrych Zuingli üwer allzyt williger." (Deutsch; die in Opera p. 268 vorausgeschickte lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber, was sie doch hätten bemerken sollen.) — Ed. Op. VII, 269. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 7. - Gehörte einem Band des Kirchenarchivs an, fol. 32.

1523. März 1. — Brief mit Siegel, Adresse: „Meister Johansen Zimmermann oder Josten Kilchmeyer Korherren zu Lucern sinen getrüwen, gen Lucern," und mit Unterschrift: „Huldr. Zuinglius." (Der Zusatz nach dem Datum, worin er sagt, dass er diesen Brief nicht zu Hause, sondern bei Leo Jud schrieb, und deshalb nicht habe siegeln können, ist durchgestrichen, vielleicht weil er nachher den Brief doch noch zu Hause siegelte; vom Siegel sind nur noch Wachsspuren vorhanden, die den Stempel nicht erkennen lassen.) — Ed. Op. VII, 278. — A.-C. E II, 337, fol. 4.

1523. Juni 15. - Brief mit Siegel, Adresse: „Thomæ Wyttenbachio præceptori suo ac fratri in Christo carissimo, gen Biel," und Unterschrift: „Huldr. Zuinglius tuus." — Ed. Op. VII, 297. — A.-C. E II, 338, fol. 1344.

(1523. Dez.) — Konzept eines Gutachtens betreffend Messe und Bilder. (Fragment, welches die Titel II und III des bei Egli abgedruckten Gutachtens enthält; beginnt mit der Überschrift: „die ander meinung" und schliesst mit: „bedunken will" mitten auf der dritten Seite. Der Schluss ist kürzer gefasst als in dem von Egli abgedruckten Text; vgl. dessen Bemerkung p. 187.) — Ed. Op. I, 579, und Egli: Aktensammlung, S. 185. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 8. — Gehörte einem Bande des Kirchenarchivs an, fol. 61 und 62, dabei noch Blatt 63 mit anderer Handschrift.

(1524. April 1.) — Konzept zu den Anmerkungen Zwinglis, betitelt: „Uf der 3 bischoffen fürtrag." — Ed. Op. II, 2, 307. - A.-C. E II, 341, fol. 3285 — 87.

(1524. c. Mai 15.) — Konzept, betitelt: „Fürschlag der dryen Abbts von Cappel, Propstes von Embrach, Commenturs von Küsnach und der dryen Lütpriestern," in 4°. (Entspricht dem bei Bullinger gedruckten Ratschlag I, p. 164, Zeile 3 von unten bis p. 172, Zeile 3 von unten.) - Bullinger, Ref.-Gesch., ed. Hott. I, 164. — A.-C. E II, 341, fol. 3251 — 59.

(1524. M. Mai.) — Konzept, betitelt: „Ordnung von den III Kichhörinen." — Gehörte einem Band des Kirchenarchivs an, fol. 70. — Egli, S. 230. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 9.

(1524. Dez. 16.) — Brief ohne Adresse und Siegel, von anderer Hand, aber mit eigenhändiger Unterschrift: „Huldrych Zuinglius ex animo vester", und mit eigenhändigen Zusätzen und Korrekturen. (Das Papier ist durch Feuchtigkeit am Rande beschädigt. Nach den Herausgebern ist der Brief gerichtet an Franciscus Lambert und die Strassburger Prediger. — Ed. Op. III, 615.

— A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 10. — Gehörte einem Band des Kirchenarchivs an, fol. 3—7.

(1524.) — Anfang eines lateinischen Briefes ohne Adresse. (Bricht genau unten an der Seite ab, die Rückseite ist ganz leer. Simmler und die Herausgeber vermuten, dass der Brief für Eck bestimmt war, aber nie vollendet wurde.) — Ed. Op. VII, 356. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 11. — Aus einem Band, fol. 30.

(Ende 1524.) — Konzept eines Gutachtens, von anderer Hand aussen überschrieben: „Handlung der von Stammen, darin ouch von den Bildern und dem Sacrament." (Gutachten betreffend den Ittinger Handel.) Ed. Op. II, 2, 330. — A.-C. E II, 341, fol. 3261—66.

(1524. Dez.) — Konzept eines Gutachtens ohne Titel, der nach Opera lautet: „Was mit den Mönchen zu Zürich gehandelt werden soll." — Ed. Op. II, 2, 327. — A.-C. E II, 341, fol. 3298.

1525. Jan. 14. — Brief mit Einschnitten für Siegelband und Adresse, aber mit Unterschrift: „U. ersamen wysheit williger und getrüwer Huldrych Zuingli, verkünder evangelii Christi mines herren." (Nach Opera gerichtet an gemeine 3 Bünde in Rhätien; deutsch; die in Opera vorausgeschickte lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber, die auch im deutschen Text nicht bemerken, dass Zwingli schrieb: „Comander, genannt Hutmacher", und eine spätere Hand „Dorfmann" darüber geschrieben hat.") — Ed. Op. VII, 380. A.-C. E II, 337, fol. 14.

1525. März 8. — Brief ohne Siegel und Adresse, mit Unterschrift: „Huldr. Z. quantulus cuique est tuus tamen totus," und Überschrift: „Jodoco Heschio." Eigenhändigkeit zweifelhaft; doch ist der untere Teil des Blattes abgeschnitten, auf welchem die Adresse gestanden haben könnte.) — Ed. Op. VII, 386. — A.-C. E II, 339, fol. 133.

(1525. Aug. 23.) — Konzept eines Gutachtens, betitelt: „Wie sich die Münch ze Rüte mit lesen und hören der heligen gschrift halten söllind." (Der Zusatz betreffend Ratserkenntnis samt Datum fehlt hier.) — Ed. Op. II, 2, 360. — A.-C. E II, 341, fol. 3300.

(1525. Juli.) — Konzept des sogenannten ersten Gutachtens über den Zehnten, ursprünglich ohne Titel, aussen von anderer Hand überschrieben: „De decimis Zuingl." (Dieses vielfach korrigirte Konzept enthält nur das Gutachten, nicht die im Druck unmittelbar angehängte Ratserkenntnis.) — Ed. Op. II, 2, 364. — A.-C. E II, 341, fol. 3308—10.

(1525. Juli.) — Sogenanntes zweites Gutachten über den Zehnten. (Von Mörikofer und Andern mit Recht als Anrede Zwinglis an die Ausschüsse der unzufriedenen Bauern erklärt; das Manuskript befand sich nicht im ehemaligen Kirchenarchiv, sondern in der Registratur der Stadtschreiberei unter dem Titel „Fürtrag und Bericht an die Landschaft wegen des Zehntens," aber kaum richtig zu 1526 registrirt. Von der Einleitung, die nach Op. II, 2, 369 Note, der Stadtschreiber vorangesetzt haben soll, findet sich hier nichts, es müsste denn ein Blatt abgeschnitten worden sein.) Ed. Op. II, 2, 369. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, 2 Blätter, Nr. 12.

(1525. Juli.) — Skizze zu einem obrigkeitlichen Erlass über den Zehnten. (Kleines Zeddelchen, ohne Titel.) — Ed. Egli, 361. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 13.

(1525.) — Konzept, betitelt: „Anzeigen uff Bapsts und Underschrybers gschrift." — Ed. Op. II, 2, 390. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 14. — Aus einem Band, fol. 69.

(1525.) — „Kundschaft für frow Schultheissinen, etwan klosterfrowen ze Var." (In Briefform mit obiger Überschrift auf der Rückseite und mit Unterschrift: „Huldrych Zuingli"; deutsch; die lateinische Übersetzung in Opera ist das Werk der Herausgeber; das zweifelhaft gelassene Wort heisst sehr deutlich „reinklich", nicht „minklich". — Ed. Op. VII, 458. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 15. — Aus einem Band, fol. 55.

(1525 ?) — Lateinische Skizze zu Ordnungen bezüglich der Schule. — Ed. Egli, 358. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 16. — Aus einem Band, fol. 68.

1526. Febr. 12. — Kopie eines Briefes ohne Siegel und mit der am Rand der Textseite stehenden Adresse: „Den frommen fürsichtigen, ersamen, wysen ammann rat und gantzer gemeind zu Abbtzell sinen gnädigen günstigen lieben herren;" mit Unterschrift „Huldrych Zuingli" und mit Überschrift auf der Rückseite: „Copia epistolæ ad Abtzellanos." — Ed. Op. VII, 474. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 17. — Deutsch. Aus einem Band, fol. 39.

1526. April 10. — Brief mit Siegel, Adresse: „Michaeli Wüestio amico suo haud vulgari ad manus," und Unterschrift: „H. Zuinglius." (Lateinisch.) — Ed. Op. VII, 491. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 18. — Aus einem Band, fol. 31.

(1526. April.) — Gutachten wegen der Disputation zu Baden. (Wohl das dem Rat übergebene Original, da es in der Registratur der Stadtschreiberei lag.) — Ed. Op. II, 2, 422. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 19.

1526. Mai 10. — Konzept des Briefes an die eidgenössischen Boten zu Baden, ohne Siegel, mit Unterschrift: „Huldrich Zuingli;" auf der Rückseite eine Überschrift: „Ad Helvetios," die aber wegen der Kürze und der nicht geeigneten Stelle kaum als Adresse, wie auch der vielfach korrigirte Brief nicht als das nach Baden gesandte Exemplar angesehen werden kann. — Ed. Op. II, 2, 455. — A.-C. E II, 341, fol. 3330—32.

(1526. Mai.) — Zwei Randbemerkungen auf einem Entwurf, welchen Johannes Faber nach der Disputation zu Baden für Widerrufung und Unterwerfung eines Anhängers von Zwingli gefertigt, wozu Zwingli bemerkt: „Zuingli. — Hie hat er im muntlich zugemutet, minen namen ze setzen, hat doch dasselb nachhin nit geton;" und weiter unten: „hie ouch." (Der Entwurf trägt die Überschrift: „Das Exemplar hatt gemacht der Vicarius nach siner disputation an die gemein Eydgnossen." Ineditum. A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 20. Aus einem Band, fol. 502—504.

1526. Mai 16. — Konzept zu dem Brief an die Eidgenossen betreffend Geleit zur Disputation nach Baden. (Vielfach korrigirt, ohne

Adresse, aber mit Unterschrift: „Huldr. Zuingli.“ — Aus einem Band, fol. 50 bis 52. — Ed. Op. II, 2, 462. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 21.

(1526. Mai.) - Konzept über Verkündung der Verstorbenen und über die Täufer. — Aus einem Band, fol. 56. — Ed. Egli, 466. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 22.

(1526.) Juni 14. - Konzept zu dem Brief an die Eidgenossen. (Vielfach korrigirt.) - Aus einem Band, fol. 45—49. — Ed. Op. II, 2, 502. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 23.

(1526. Juni.) — Notiz an Berchtold Haller am Fusse eines Briefes des Erasmus an die Pariser theologische Fakultät, datirt vom 23. Juni, mit Unterschrift: „H. Z. tuus.“ — Füssli, Epist., Reform. p. 43. (Füssli liest falsch „perdoctos“ statt „conductos“.) — A.-C. E II, 341, fol. 3368.

(1526?) - Skizze einer Abhandlung oder eines Gutachtens betreffend Taufe. (Auf der untern Hälfte der Rückseite dieses Blattes stehen Notizen von Hand des Stadtschreibers Mangold, der 1526—28 im Amte stand.) — Edirt Egli, 526. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 24.

(1527. Anfang.) — Eigenhändige Kopie des Briefes an die Berner Gesandten zu Baden. (Darunter die Bemerkung: „Ouch Trempen ist ein Copy miner gschrift an unser Eydgnossen, soll wider geschickt werden.“ Deutsch; die lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber, die hier nur eine Kopie der Simmler'schen Sammlung abdruckten. — Aus einem Band, fol. 34. — Ed. Op. VIII, 5. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 25.

(1527. Febr.) — Konzept, betitelt: „Ratschlag denen von Waldkilch by sant Gallen.“ — Aus einem Band, fol. 85. - Strickler, Acta I, 522. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 26.

1527. April 28. - Brief mit Siegel, Adresse: „Berchtoldo et Francisco Bernæ Christe evangelium adnunciantibus,“ und Unterschrift: „H. Z. vr.“ — Ed. Op. VIII, 51. — A.-C. E II, 337, fol. 25.

(1527. Mai?) - Schema zu einem Brief über die Abendmahlslehre, ohne Adresse. (Opera vermuten, dass er für Haner bestimmt war; auf der Rückseite steht von anderer Hand die Überschrift: „Epistola Zuinglii *πρὸς ανόνυμον* silvam disputationis de cœna continens. De omnipræsentia Christi contra Lutherum.“) — Ed. Op. VIII, 61. — A.-C. E II, 341, fol. 3301.

(1527. Nov.) - Ratschlag der vier Verordneten und drei Leutpriester wegen der Disputation zu Bern. (Ursprünglich ohne Überschrift, war das dem Rat eingereichte Exemplar, da es in der Registratur der Stadtschreiberei lag, mit der Registraturaufschrift: „Abred der Geistlichen allhier betreffend ihre nacher Bern auf die Disputation angesehene Verrichtung.“) — Ed. Op. II, 3, 16. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 27.

(1527. Nov.) — Konzept ohne Adresse etc., zu der Bittschrift an den Rat, dass man Zwingli selbst und andere Gelehrte an die Disputation zu Bern senden möge. (Deutsch; die lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber. - Aus einem Band, fol. 53. - Ed. Op. VIII, 120. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 28.

(Ende 1527.) – Konzept eines Ratschlages, betitelt: „Trachtung im Geroldsegger handel.“ (Das in Opera II, 3, Seite 15 folgende Fragmentum steht auf einem Blatt, welches zusammengeklebt ist mit der Instruktion für Jäcklin vom November 1530; vgl. unten.) — Aus einem Band, fol. 73. — Ed. Op. II, 3, 13. — A.-C. E I, 1, Zwinglischriften, Nr. 29.

(1527.) – Konzept eines Ratschlages, warum man sich mit Konstanz, Lindau, Strassburg etc. in ein Burgrecht einlassen soll, mit der Überschrift: „Frommen und gutes ditz handels.“ – Ed. Op. II, 3, 27. — A.-C. E II, 341, fol. 3291.

1528. Jan. — Kurze Notizen über den Verlauf der Berner Disputation, von anderer Hand überschrieben: „de disputatione Bernensi.“ (Lateinisch, ungefähr entsprechend der deutschen Ordnung der Disputation in Eidgenössische Abschiede IV, 1 b, p. 1246; aber kürzer und abgerissen, offenbar von Zwingli während oder unmittelbar nach der Disputation geschrieben; in dieser Form noch nicht gedruckt; wertvolle Quelle für die Disputation. Von späterer Hand sind deutsche Bemerkungen zwischen die Zeilen und am Rand geschrieben.) — Ineditum. — A.-C. E II, 341, fol. 3333—45.

1528. Jan. 28. — Brief ohne Adresse, Siegel und Unterschrift; nach der Anrede gerichtet an Meister Thumysen. (Vermutlich nur Konzept; deutsch; die lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber.) — Ed. Op. VIII, 138. — A.-C. E II, 341, fol. 3349.

(1528. Jan.) – Entbietung Zuinglii, Oecolampadii, Capitonis, Butzeris etc. (an den Berner Rat über die Disputation. Deutsch. Stark korrigirtes Konzept. Die lateinische Übersetzung in Opera ist das Werk der Herausgeber.) — Ed. Op. VIII, 139. — A.-C. E II, 341, fol. 3347.

(1528. April?) — Streitschrift wider eine Schrift der Täufer. (Lag in der Registratur mit späterer Jahrzahl 1529; die hier gegebene Datirung beruht auf Vermutung von Egli, — Egli 612. — E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 30.

1528. April.) — Synodalordnung, mit Notizen des Stadtschreibers Mangolt am Schluss. (Auf der Rückseite die Registraturüberschrift: „H. Zwinglis und seines Reisgefährten Bericht wie sie aller Orten bis nacher Marburg empfangen worden,“ die natürlich nicht zu diesem Stücke, sondern zu dem unten angeführten Brief aus Marburg gehört.) – Ed. Op. II, 3, 19. – Egli, 602, Absatz II. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 31.

(1528. April.) – Entwurf zum Synodaleid für Prädikanten. — Ed. Op. II, 3, 20. — A.-C. E. I, 1 Zwinglischriften, Nr. 32.

(1528. April.) — Ähnlicher Entwurf für die thurgauische Synode. (Mit dem vorhergehenden zusammengeklebt, da beide Blätter früher in einem Bande waren, ersteres p. 42, letzteres p. 41; die Abweichungen geben die Opera II, 3, p. 21, Note a.) — Ed. Op. II, 3, 21. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 32.

(1528. April.) — Entwurf zum Eid für einen, der in die Synode aufgenommen wird. (Auf dem zweiten Blatt des vorhergehenden Entwurfes, fol. 43, aufgeklebt.) — Ed. Op. II, 3, 21. – A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 32.

(1528. April.) - Notizen über „die anzeigten“ Pfarrer. (Mit Zusätzen von der Hand des Stadtschreibers Mangolt. Lag in der Registratur mit der Aufschrift: „Verzeichnuss, was an verschiedenen Pfarrern auf der Landschaft zu tadlen 1529;“ die Jahrzahlen der spätern Registratoren sind unzuverlässig.) — Ed. Egli, 609. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 33.

1528. Sept. 5. — Zu einer von anderer Hand geschriebenen Kopie des Schreibens der katholischen Orte an die Liechtensteiger hat Zwingli eigenhändig die Überschrift: „Den ersamen wysen schulthes rat und einer gantzen gemeind zu Liechtensteig unseren lieben und guten fründen,“ und ebenso am Fuss der Kopie die Notiz: „Abgschrifft der missive von Schwytz gen Toggenburg etc.,“ gesetzt. — Aus einem Band, fol. 524. — Ed. Abschiede, IV, 1 a, 1397. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 34.

(1528. Juni.) - Konzept zu einem Ratschlag an die evangelischen Glarner; in 4°. (Von Strickler ungenau citirt: „Zwinglischriften.“) — Strickler. Acta I, 637. — A.-C. E II, 341, fol. 3282.

(Nach 1528. Sept. 14.) — „Waarhaftige Beschrybung, wie es zu St. Johann im Toggenburg ergangen 14. tag Septembris.“ (Eine wohl für den Rat bestimmte Erzählung des Vorfalls mit der auf vierter Seite stehenden Bemerkung: „Mag es sin, lasse man mir min gschrift wider werden.“ — Aus einem Band, fol. 76 und 77. — Strickler, I, 666. — Ed. Op. II, 3, 24. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 35.

1528. Sept. 16. — Konzept eines Briefes ohne Adresse und Unterschrift, enthaltend Zwinglis Rat an die evangelischen Glarner. (Deutsch; die lateinische Übersetzung in Opera ist das Werk der Herausgeber.) — Aus einem Band, fol. 71 und 72. — Strickler, I, 662. — Ed. Op. VIII, 220. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 36.

(1528?) - Ratschlag betreffend den Abt von St. Johann im Thurtal. (Aus einem Band, fol. 79.) - Strickler, acta I, 583. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 37.

(1529.) Febr. 4. — Brief mit Siegel und Adresse: „Joanni Oecolampadio fratri sui in domino carissimo,“ und Unterschrift: „H. Zuinglius tuus.“ (Im Datum des Originals steht die Jahrzahl nicht, wie im Druck.) — Ed. Opera VIII, 264. — A.-C. E II, 337, fol. 32.

(1529. März.) Skizze zu dem Ratschlag betreffend den Frieden zwischen Bern und Unterwalden. (Vgl. Strickler, Acta II, p. 107. Trotz des skizzenhaften Charakters lag dieses Stück doch in der Registratur unter dem Titel: „Präliminarpunkten von H. Zwingli projektirt den Frieden zwüschen Bern und Unterwalden betreffend 1529“ bei den Akten des Kappelerkrieges, war also doch dem Rat übergeben worden.) — Ed. Op. II, 3, 41. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 38.

(1529. März.) — Zweiter Ratschlag betreffend den Frieden zwischen Bern und Unterwalden. (Ist das dem Rat übergebene Exemplar, betitelt: „Ein radtschlag;“ lag in der Registratur mit Überschrift: „Ratschlag was an Bern zu schreiben, warum man den Frieden mit den fünf Orten noch nicht annehmen

könne 1531“ unter Kappelerkrieg; also ganz falsche Beziehung!) — Nur bei Mörikofer, II, p. 497. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 39.

(1529. März.) Notizen auf einem kleinen Zeddel des Inhalts: „Item, Ghein handlung lassen fürgon bis der friden nach üwerem willen gemacht sye. Item, so die von Underwalden nit von stund an den friden wie vorgemeldt annemendt, von stund an heimryten und die radtschleg and hand nemen etc.“ (Scheint ein den Frieden zwischen Bern und Unterwalden betreffender Rat an Bern zu sein.) — Aus einem Band, fol. 67. — Ineditum. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 40.

(1529.) April 5. — Ratschlag betreffend Abt und Kloster St. Gallen. (Ohne Überschrift; scheint Konzept, wie es auch früher einem Bande des Kirchenarchivs angehörte, fol. 80.) — Ed. Op. II, 3, 30. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 41.

1529. April 15. — Ratschlag, betitelt: „Anschlag wie die botten handlen söllind mit oder one die botten von Glaris, damit das Kloster St. Gallen abt und münch byfänget yngenommen und nit münchheit und herrlichkeit im abgang gericht und den vier orten zugestellt werd. — Ghört nit vor den burgern ze lesen.“ — Ed. Op. II, 3, 33. — A.-C. E II, 341, fol. 3324 u. 25.

1529. April 15. — „Ratschlag des Klosters St. Gallen halb mit unseren getrüwen lieben Eydgenossen und christenlichen mitburgeren von St. Gallen uff jetz donstag gehalten.“ (Gehörte früher einem Bande des Kirchenarchivs an, fol. 75.) — Ed. Op. II, 3, 32. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 42.

(1529. Mai.) — Zwei Ratschläge über den Krieg mit einer Zeichnung des Kriegsschauplatzes zwischen Limmat, Aare und Reuss. — Ed. Op. II, 3, 37. — A.-C. E II, 341, fol. 3293—95.

1529. Juni 8. — Auf dem von der Stadtkanzlei geschriebenen Absagebrief an die V Orte stehen folgende Randbemerkungen resp. Zusätze von Zwinglis Hand, die Strickler ohne Bemerkung in den Text aufgenommen hat, vielleicht nach einem andern, aus diesem kopirten Exemplar: „der sich mit hochmütigen geböch wider uns und unsern glouben, den ze durchächten, merken lassen.“ — „da denocht vil gegenwürtiger gewesen und doch gheiner geschirmt, noch gefridet.“ — „Schwertzenbach“ korrigirt statt „Neftenbach“. Zum Datum „Zinstag des achten tag Brachts im XVe und XXIX^te^ jar“ bemerkt Zwingli: „villich mitwoch.“ (Lag in der Registratur.) — Abschiede, IV, 1 b, 224. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 43.

1529. Juni 11. — Brief mit Siegel, Adresse: „den frommen, fürsichtigen, ersamen wysen burgermeister klein und grossen räten der stadt Zürich, sinen gnedigen lieben Herren,“ und Unterschrift: „Ue. wysheit allzyt williger diener Huldrych Zwingli;“ nebst Beilage, betitelt: „Artikel, one die der bericht nit mag gemacht noch bestendig werden.“ (Deutsch; die lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber.) — Ed. Op. VIII, 299. A.-C. E II, 341, fol. 3350—52.

(1529. Mitte Juni.) — Ratschlag, betitelt: „Artikel des Friedens,

den unser Herren möchtind annemen; doch uf hinder sich bringen an unser herren" (Weitere Ausarbeitung der obigen Beilage; lag in der Registratur mit der Überschrift: „Projektirte Friedensartikel 1529.") Ed. Op. II, 3, 42. A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 44.

1529. Juni 16. — Brief mit Siegel, Adresse: „Den frommen fürsichtigen, wysen herren Burgermeister und rat und grossen rat der statt Zürich synen gnedigen lieben herren," und Unterschrift: „Im lager um 1. 1529 ylends. Uewer ersamen wysheit allzyt williger Huldrych Zuingli." (Registratur.) — Ed. Strickler, Acta II, 223. — Op. VIII, 304. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 45.

1529. Juni 20. — Brief mit Siegel, Adresse: „Den ersamen wysen etc. Burgermeister klein und grossen räten der statt Zürich synen lieben herren etc.," und Unterschrift: „Geben uff' sunntag ze Capel XX. tag brachott um nüne vor mittag 1529. Uewer etc. Huldrych Zuingli." (Registratur.) Ed. Strickler, Acta II, 231. — Op. VIII, 306. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 46.

(1529. Juni?) Notizen über die Ökonomie der Schule. Der letzte Satz von andrer Hand; bezeichnet fol. 57.) — Ed. Egli, 667. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften Nr. 47.

(1529. Juli.) — Ratschlag, betitelt: „Ansehen für das Vermuten des titels," adressirt an „Herren stattschryber Byel", mit Siegel. (Auf der Rückseite eine Bemerkung des Stadtschreibers.) — Ed. Abschiede, IV, 1 b, 291. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 48.

(1529. Aug.) Ratschlag über die Deutung des Landfriedens in Glaubensfragen, mit Überschrift: „Ratschlag etc. by Bern und etc. anbringen." (Lag in der Registratur mit dem Titel: „Ratschlag, was mit den cathol. Orten zu reden wegen des Punktens des Landsfriedens betreffend die Religionsfreiheit auch bey ihnen den Catholischen, 1531:" also irrtümlich datirt.) — Ed. Abschiede. IV, 1 b, 321. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 49.

1529. Sept. 4. Brief mit Siegel, Adresse: „Den fürsichtigen, ersamen, wysen Burgermeister rat und 200 der Statt Zürich sinen gnädigen günstigen lieben herren," und Unterschrift: „U. ersamen wysheit Allzyt williger Huldrych Zuingli." (Registratur; deutsch; die lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber.) — Ed. Strickler, Acta II, 298. — Op. VIII, 357. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 50.

1529. Sept. 6. Brief mit Siegel, Adresse: „Den frommen fürsichtigen, ersamen, wysen burgermeisteren obresten meister verordneten der statt Zürich synen gnädigen lieben herren," und Unterschrift: „Geben zu Strassburg am 6. tag septembris um 9 nach mittag 1529. U. ersamen wysheit Allzyt williger Huldrych Zuingli." (Registratur, Religionssachen. Die lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber. Ed. Op. VIII, 363. A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 51.

1529. Sept. 17. — Brief mit Einschnitten für Siegel, Adresse: „Den fürsichtigen, ersamen, wysen Burgermeysteren und verordneten der statt Zürich synen

günstigen lieben herren," und Unterschriften: „Huldrych { Funck / und Zuingli." } (Beide Unterschriften wie der Brief selbst von Zwinglis Hand, aus Strassburg. Registratur. Deutsch; die lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber, welche auch im Datum den Fehler machen „VI. tag Septemb." anstatt „17. tags Sept.") — Ed. Op. VIII, 367. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 52.

(1529. Sept.) Brief mit Siegel, Adresse: „Den ..... Burgermeisteren obresten meisteren und verordneten ze Zürich, sinen gnädigen günstigen herren," und Unterschrift: „Ue. Wysheit allzyt williger Huldrych Zuingli." Deutsch; die lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber. Registr. — Ed. Op. VIII, 359. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 53.

1529. Okt. 3. Original der Vergleichsartikel von Marburg, von Kanzleihandschrift mit Zusätzen andrer Hand, aber mit eigenhändigen Unterschriften von:

Joannes Oecolampadius
Huldrychus Zuinglius
Martinus Bucerus
Caspar Hedio
Martinus Luther
Justus Jonas
Philippus Melanchthon
Andreas Osiander
Stephanus Agricola
Joannes Brentius. (Registratur.)

Ed. Abschiede, IV, 1 b, 381. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 54. (Facsimile von Usteri in Studien und Kritiken.)

1529. Dez. 12. — Konzept einer obrigkeitlichen Instruktion für einen Gesandten, mit Unterschrift: „Vestræ celsitudini addicti consul et probuleutæ, senatus populusque Tigurini." (Auffallend ist, dass sogar diese Unterschrift von Zwinglis Hand geschrieben ist; der Name des Gesandten ist zwischen „præsentium ostensorem" und „virum juvenem quendam" herausgeschnitten; das Blatt hat nach Mörikofer II, 507, Note 114 früher dem ersten, nun aufgelösten Missivenbuch angehört. Es ist die Gesandtschaft Collins nach Venedig gemeint.) — Ed. Abschiede IV, 1 b, 489. — A.-C. E I, 1 Zwinglischr., Nr. 55.

(1529. Dez.) — Konzept eines Ratschlages, betitelt: „Die summa des St. Gallischen handels stat darin." — Ed. Op. II, 3, 63. — A.-C. E II, 341, fol. 332b.

(1529. Dez.) Ratschlag, betitelt: „Was von Venedig kommen in summa." — Ed. Abschiede IV, 1 b, 489. — A.-C. E II, 341, fol. 332b u. 28.

1530. Jan. 1. Brief mit Spuren des zum Verschluss aufgedrückten Sekretsiegels der Stadt Zürich, mit Adresse: „Den frommen vesten ersamen wysen etc. herren Burgermeister Röisten sampt anderen gesandten ietz ze Wyl im Turgöw, unseren lieben herren und fründen etc.," und mit Unterschrift: „Burgermeister und verordnete heimlichen ze Zürich üwer zu aller zyt gutwillige etc." (Also eine Originalausfertigung eines obrigkeitlichen Briefes

von Zwinglis Hand geschrieben; dies einzige Beispiel genügt kaum, um mit Mörikofer II, 131 Zwingli geradezu als Schreiber des geheimen Rats zu bezeichnen; er trat wohl hier nur für den auch in Wyl befindlichen Stadtschreiber Beyel ein.) — Ed. Strickler, Acta II, 403. — A.-C. E I, 1 Zwinglischr., Nr. 56.

(1530. Jan.?) Ratschlag betreffend **Abt von St. Gallen.** (Registratur unter dem Titel: „Bericht wegen Abt Kilians Entlaufung." Gehört wohl zu den Ratschlägen ähnlichen Inhalts aus Januar 1530, die in den Abschieden IV, 1, b, p. 507 gedruckt sind, doch ist diese Form ungedruckt.) — Ineditum. A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 57.

(1530. Jan.) Entwurf einer Instruktion betreffend **Burgrecht mit Hessen,** betitelt: „Anbringen auf künftigen Burgertag." (Registraturtitel: „Projekt der Instruktion auf eine evangel. Konferenz wegen Schliessung eines Religionsburgrechtes mit Hessen 1530.") — Ed. Abschiede IV, 1 b, 506. — A.-C. E I. 1 Zwinglischriften, Nr. 58.

(1530. Jan.) Notizen betreffend die **Vorteile des hessischen Burgrechtes.** (Gehört nach Abschiede in diesen Zusammenhang; aus der Registratur.) — Ed. Op. II, 3, 81. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 59. — Abschiede IV, 1 b, 532.

1530. Febr. 18. Brief mit Siegel, Adresse: „Dem ersamen wysen **Meister Tummysen und stattschryber, botten** etc. sinen lieben herren," und Unterschrift: „Huldr. Zuingli." (Registraturtitel: „Bericht betreffend die **Correspondenz der V Orthen mit dem König von Frankreich 1530.**" Die lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber.) — Ed. Op. VIII, 414. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 60.

1530. Febr. 28. — Brief mit Siegel, Adresse: „An herrn **Jacob Sturmen ze Strassburg** oder in synem abwesen herrn Cunradt Johann synem lieben vererende herren," und mit Unterschrift: „H. Zuinglius tuus." (Latein.) — Ed. Op. VIII, 422. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 61.

1530. März 12. Brief mit Siegel, Adresse: „**Wernhero Byelo Tiguri** a secretis domino et amico suo carissimo," mit Unterschrift: „Huldr. Zuinglius tuus. (Lateinisch. Registratur.) Ed. Op. VIII, 432. — A.-C. E 3, I, Zwinglischriften, Nr. 62.

1530. Mai 27. Brief ohne Siegel und Adresse, aber mit Unterschrift: „Uewer allzyt willige Burgermeister und heimlichen rät der statt Zürich." (Über dem Text steht: „An unser von B. etc.," d. h. **an Bern.** Wohl nur Konzept von Zwinglis Hand.) Ed. Strickler, Acta II, 532. — A.-C. E II, 341, fol. 3370.

1530. Juni 6. Brief mit Siegel, Adresse: „An herrn **Berchtolden und Casparen** predikanten zu **Bern** syne lieben herren und brüder," und mit Unterschrift: „H. Zuinglius." (Die Adressaten sind Berchtold Haller und Caspar Megander. Lateinisch. Ed. Opera VIII, 555. — A.-C. E II, 338, fol. 1348.

1530. Juni 22. — Brief mit Siegel, Adresse: „**Heinrycho Bullingero** evangelistæ fratri suo charissimo," und Unterschrift: „Huldrych Zuinglius tuus." Latein.; gehörte früher zum Bande des Kirchenarchivs E II, 359, fol. 2743.) Ed. Op. VIII, 470. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 63.

1530. Juli. — Ratschlag, betitelt: „Trachtstuck in Loubenbergers und Surgensteiners sachen.“ (Aus einem Band des Kirchenarchivs, fol. 88, daher vielleicht nur Konzept. Opera setzen es ins Jahr 1529 mit der Bemerkung, dieser Handel sei noch durch keine anderweitigen, historischen Umstände erläutert; Strickler datirt es richtiger nach einem Schreiben Zürichs vom 9. Juli 1530 an Jos v. Laubenberg und H. U. v. Surgenstein.) — Ed. Strickler, Acta II, 579. — Op. II, 3, 65. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 64.

(1530.) Aug. 19. Konzept, betitelt: „Supplication und Begeren der prædicanten zu Zürich an die strengen etc. ratsboten der christlichen stetten uff 19. tag Augusti ze Zürich versammelt,“ mit Unterschrift: „U. ers. wysheit untertänige Predicanten zu Zärich.“ (Aus einem Band des Kirchenarchivs, fol. 80.) — Ed. Abschiede IV, 1 b, 737. — Op. II, 3, 75. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 65.

(1530. Okt.) Konzept zum Antrag der Synode betreffend den Pfarrer von Wetzikon, betitelt: „Her Niclausen Steiners halb.“ (Aus einem Band des Kirchenarchivs, fol. 58.) — Ed. Egli, 729. Zeile 17–2v. u. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 66.

(1530. Nov.) Ratschlag, betitelt: „Punkten, so in herren von Wettingen und Convents anbringen verfasset werden söllend.“ — Ed. Strickler, Acta II, 724. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 67.

1530. Nov. 20. — Brief mit Siegel, Adresse: „etc. herren Rösten und stattschryberen von Zürich ietz botten zu Basel, oder so sy verritten, Jo. Oecolampadion,“ und mit Unterschriften; „Heinrich Engelhart, Leo Jud, Huldrych Zuingli;“ alle drei, wie auch der Brief selbst, von Zwinglis Hand. (Deutsch; die lateinische Übersetzung ist das Werk der Herausgeber. Gehörte früher einem Bande des Kirchenarchivs an, fol. 35.) — Ed. Op, VIII, 550. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 68.

1530. Nov. 30. Brief, von dessen zweitem Blatte der grösste Teil, der ohne Zweifel Adresse und Siegel, wohl auch Unterschrift trug, abgeschnitten ist. Die Herausgeber der Opera scheinen noch die Adresse an „Berchtold Haller und Caspar Megander,“ und die Unterschrift vorgefunden zu haben, wenn ihre Edition nicht blos auf Simmler beruht. Lateinisch.) — Ed. Op. VIII, 555. A.-C. E II, 338, fol. 1349 u. 50.

(1530. Nov.) — Konzept für die Instruktion der Sendung Meister Jäcklins nach Wallenstatt. (Dieses Blatt gehörte früher einem Bande an, fol. 82, und ist noch zusammengeklebt mit fol. 81, auf welchem das Fragment betreffend Geroldsegger Handel steht, von Ende 1527; vergl. oben Nr. 29 der Zwinglischriften.) — Ed. Op. II, 3, 85. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 69.

1530. Dez. 6. Brief mit Siegel, Adresse: „An den strengen vesten etc. herren Jo. vom F (oder S?), jetz zu M. synen lieben herren zu eigner handt,“ und Unterschrift: „H. Zuinglius tuus.“ (Auch die Opera wissen keine Auflösung dieser abgekürzten Adresse, schreiben aber ungenau: „vom F.“ statt vom F. oder S; vielleicht vom Stein? Latein.) Ed. Op. VIII, 559. — A.-C. E II, 338, fol. 3351.

(Ende 1530.) — Konzept eines Schreibens von Zwingli, Oecolampad, Megander und Capito an Bucer, mit ursprünglicher Überschrift: „consilium nostrum ut ad Bucerum scribatur.“ (Von späterer Hand auf der Rückseite überschrieben: „Zuinglius Buccro.“ Doch gehören nicht zu diesem Schreiben die Blätter 3268 u. 69, welche auch vom Abendmahl handeln und an Bucer gerichtet sind, aber nicht von Zwinglis Hand, auch in Opera nicht dazu gedruckt sind; das Blatt 3269 ist auf der Rückseite betitelt: „Ad Bucerum confessio de cœna, docens quatenus Oecolampadius cum Luthero convenire possit;“ wobei „Oecolampadius“ statt des ursprünglichen „Zuinglius“ hineinkorrigirt ist.) Ed. Op. VIII, 552. — A.-C. E II 341, fol. 3267—70.

(1530.) — Konzept zu der kurzen Darlegung des christlichen Glaubens, mit Überschrift: „Christianissimo Francorum regi Francisco.“ (Vielfach korrigirt, vollständig, aber mit Abweichungen von dem auf dem 1. Druck 1536 beruhenden Text der Opera. Gehörte einem Bande des Kirchenarchivs an, fol. 2—25.) — Ed. Op. IV, 44. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 70.

1531. Jan. Brief mit Siegel, Adresse: „Berchtoldo aut Megandro Bernæ Christi evangelium prædicantibus fratribus charissimis,“ und Unterschrift: „Huldr. Zuinglius.“ (Latein.; Opera geben in der Adresse ungenau „et“ statt „aut“.) — Ed. Op. VIII, 569. — A.-C. E II, 338, fol. 1352.

1531. Jan. 23. Brief mit Siegel, Adresse: „Berchtoldo Hallero fratri suo charissimo. Aut C. Megandro,“ und Unterschrift: „Huldr. Zuinglius vester.“ (Bei „Aut“ ist das u durchgestrichen, wie es scheint von späterer Hand, es wäre dann wohl „ac“ zu lesen, wie auch Opera „et“ setzen. Latein.) — Ed. Op. VIII, 572. — A.-C. E II, 338, fol. 1353.

1531. März 7. — Brief mit Siegel, Adresse: „Berchtoldo et Megandro amatis fratribus Bernæ evangelizantibus,“ und Unterschrift: „Huldr. Zuinglius vester.“ (Latein.) — Ed. Op. VIII, 585. — A.-C. E II, 338, fol. 1354.

(1531. April.) Konzept zu einem Ratschlag an die Geheimen Räte für die evangelische Conferenz im April 1531 betreffend March, Kaiserliche, Müsserkrieg etc.; betitelt: „Trachtungen des künftigen tags.“ — Edirt. von Strickler, Acta III, 168. — A.-C. E II, 341, fol. 3272 u. 73.

1531. April 20. — Längere Zusätze von Zwinglis Hand zu einem sonst in Kanzleischrift geschriebenen Aktenstücke, betitelt: „Betrachtung der herren verordneten was jüngstem Abscheyd nach uf yetz zhaltenden tag mit anndern unsern Eydtgnossen und Cristenlichen mitburgern zehandlen zu bedenken und inen fürzehalten syg.“ (Über die Ausdehnung der Zusätze Zwinglis gibt Strickler genaue Nachricht. Lag in der Registratur.) — Ed. Abschiede, IV, 1 b, 960. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 71.

(1531. April.) — Längere Zusätze von Zwinglis Hand zu einem sonst von anderer Hand geschriebenen: „Bericht wegen heimlicher Korrespondenz der V Orte mit den Keyserischen und ausgegossene Schmähungen gegen die Zürcher.“ So lautet die Registratur-Überschrift. Das Stück ist als blosser Entwurf von Strickler, wie es scheint, absichtlich übergangen worden; vgl. Abschiede IV, 1 b, p. 928.) — Ineditum. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 72.

(1531. April 28.?) — Auszug „aus H. v. H. br“ (ief) und „us H. Albr. F. v. K. br“. — Ed. Strickler, Acta III, 218. — E I, 1 Zwinglischliften, Nr. 73.

(1531. April 28.?) — Auszug betitelt: „Der brief vo dem S. v. H. A. F. v. K. halt inn.“ (Registratur unter dem Titel: „Etwas Zeitungen wegen der kaiserlichen Kriegspräparationen.) — Ed. Strickler, Acta III, 218. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 74.

(1531. Juni 10.) — Brief mit Siegel und Unterschrift: „Huldr. Zuinglius.“ (Die Adresse lautet ursprünglich: „Dem frommen ehrsamen und wysen herrn Simon in Alben im Wallis, sinem vererenden herrn zu siner handt.“ Dieser Name ist aber durch Umschreibung willkürlicher Buchstaben und Schnörkel fast unlesbar gemacht und darunter die Bemerkung gesetzt: „Non est missa.“ Simmler bemerkt dazu laut Opera, Zwingli habe den Brief wohl nicht abgesandt, weil er den Adressaten in Gefahr hätte bringen können, deshalb sogar den Namen getilgt; für letztern vermutete er „Samuel in Alben im Wallisland,“ es ist aber deutlich zu lesen „Simon“ und einen Simon in Alben, magister artium, führt auch Leu Lexicon helvet. an. Latein.) — Ed. Op. VIII, 609. — A.-C. E II, 337, fol. 42. u. 43.

(1531. Juli 6.) — Brief mit Siegel, Adresse: „Berchtoldo ac Megantro synceris fratribus Bernæ evangelium Christi adnunciantibus,“ mit Unterschrift: „Huldr. Zuinglius“, deren untere Hälfte aber abgeschnitten ist. (Latein.) Ed. Op. VIII, 623. — A.-C. E II, 338, fol. 1355.

(1531. Juli 28.) — Brief mit Siegel, Adresse: „Berchtoldo et Megandro apud Bernam evangelium administrantibus, dominis ac fratribus suis charissimis,“ und Unterschrift: „Huldr. Zuinglius vester.“ (Lateinisch.) — Ed. Op. VIII, 626. — A.-C. E II, 338, fol. 1356.

(1531. August.) — Ratschlag, betitelt: „Was Zürich und Bern not zc betrachten sye in dem fünförtischen Handel.“ (Korrigirtes Konzept.) Ed. Op. II, 3, 101. — A.-C. E II, 341, fol. 3276—3281.

Ohne chronologische Bestimmung.

S. D. — Zeddel betreffend Aussage des Schultheiss Hebolt von Solothurn, betreffend ein in Zürich erscheinendes Buch. — Ineditum. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 75.

S. D. — 2 Tafeln, worauf kleine Zeddel mit Autographen Zwinglis ohne inhaltliche Bedeutung aufgeklebt sind, nebst Autographen anderer Zeitgenossen. (Gehörte früher einem Band des Kirchenarchives an, wie die Paginirung zeigt. Fol. 104—126.) — Ineditum. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 76 und 77.

S. D. — „Supplication etlicher der Gemeind zu Rapperswil.“ Ed. Op. II, 3, 110. — A.-C. E II, 341, fol. 3271.

S. D. — Zeddel mit lateinischen und griechischen Notizen. (Gehörte einem Bande an, fol. 574, und ist auf die Rückseite des Blattes 573 aufgeklebt, welches von andrer Hand eine „warhaftig nüwe zeytung aus Lavant (?) 1528, für Zwingli bestimmt, enthält.) — Ineditum. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 78.

S. D. — Zeddel mit unverständlich abgerissenen Notizen, vielleicht für eine Streitschrift oder Disputation, beginnt: „Kurz tag angesetzt." — Ineditum. — A.-C. E I, 1 Zwinglischriften, Nr. 79.

S. D. — Lateinisches Schema für eine Predigt, beginnt: „De moderatione et suavitate satis dictum est." — Ineditum. — A.-C. E II, 341 fol. 3282.

S. D. - Konzept eines Ratschlages oder einer Tagsatzungsinstruktion betreffend Kornmarkt, Pfründen der Geistlichen und die Hausarmen, ursprünglich ohne Titel, auf der Rückseite von andrer Hand überschrieben: „Consilium de pauperum subventione." — Ed. Op. II, 2, 378. — A.-C. E II, 341, fol. 3289 und 90.

S. D. - Konzept eines Ratschlages über Ausschliessung vom Abendmahl für Ehebrecher, Wucherer etc. (Die Opera drucken hier nach Simmler nur eine Kopie Uttingers ab; der erste einleitende Absatz derselben fehlt in diesem eigenhändigen Konzept Zwinglis, das beginnt mit: „Eebruch und hury."; Ed. Op. II, 2, 353. — A.-C. E II, 341, fol. 3296.

S. D. - Konzept der Vorrede zum Bruch des Nachtmahls. (Die Opera geben diese nach der gedruckten Abendmahlsliturgie von 1525; in diesem eigenhändigen Konzept fehlt die Unterschrift „ein vorred" und statt der 2 letzten Sätze nach „die allerältesten", folgt hier der erste Absatz des in Opera II, 2, p. 353 stehenden Ratschlags über Ausschliessung vom Abendmahl, der in dem oben erwähnten Konzept Zwinglis fehlte. Zwingli hat aber diese Vorrede zu jenem Ratschlag gemacht und nicht zu dem Bruch des Nachtmahls, zu welchem sie die Opera gesetzt haben. Es sollte auch keine Vorrede, sondern der erste Teil einer Abendmahlsordnung sein.) - Ed. Op. II, 2, 234. - - A.-C. E II, 341, fol. 3297.

S. D. (1527. Juni.) - - Schema zu der Antwort auf Luthers Buch betreffend das Sakrament. (Abgerissene Sätze, lateinisch und deutsch durcheinander, ohne Ueberschrift, durch Buchstaben A –S in Teile zerlegt. Nach genauer Vergleichung ergibt sich, dass sie teils Auszüge aus Luthers Streitschrift enthalten, teils ein Schema für die Antwort, wie z. B. gleich der Anfang: „Quomodo arma pontemque Christianorum eripuerit dæmon," entspricht dem im Anfang der Antwort gegen Luther stehenden Satz: „nachdem nun Du lieber Luther erzählt, wie der tüfel den anfänglichen Christen die Brugg d. i. die gschrifft. abgeloffen hab," Opera II, 2, Seite 20. Eine Edition dieser Note verlohnt sich kaum, aber bei Behandlung des Verhältnisses von Zwingli zu Luther dürften sie doch berücksichtigt werden als Zeugnisse des ersten Eindruckes, welchen Luthers Schrift auf Zwingli machte. Ebenso entspricht am Schluss der Antwort der Satz: „und dass Du Luther blibest, nit *λούτριον* werdest," dem Satz dieses Schemas, fol. 1317b, „Lutero cavendum ne *λούτριον* fiat.) - Ineditum. — A.-C. E II, 341, fol. 3311—19.

S. D. (1528. Juli.) — Schema zu der Antwort auf Luthers Buch „Bekenntniss." (Die hier am Rand stehende Bemerkung: „vide ad hanc rem Luterum contra regem Angliæ," entspricht der im Anfang dieser Schrift stehenden Stelle: „Luther bschilt den künig von England übel," vgl. Op. II, 2, p. 99.) — Ineditum. — A.-C. E II, 341, fol. 3321.

S. D. — Predigtschema, betitelt: „In sermone adversus præstigiatores." — Ineditum. — A.-C. E II, 341, fol. 3322 und 23.

Beilage.

Unedirter Brief Zwingli's an Myconius vom 26. August 1522.

S.

Audi Myconi, non præterierunt 3 horæ aut ad summum 4 postea-quam ad te proximas dedi litteras cum isto puero, cui ore commendaveras quædam nobiscum loqui, ecce mittit ad me Caspar Phrigius noster a secretis, Caspar nepotem suum, quod Badensium proconsul frater suus hoc momento dederit ad se literas, quibus indicet senatum Badensem suis petitionibus annuere, quibus ille petierat ut si ullo fieri pacto posset, te in suum ludum instituerent; varia enim cum illo commentus eram de te, ubi tum ita discessum erat ut apud Badenses diligentissime periclitaretur imo conaretur omnibus nervis, ut recipereris. Jubemus igitur ut quamprimum fieri possit ad nos venias auditurus quæ e re tua erunt, Caspar enim Phrigius a secretis tecum ad Baden descendet omnia bellissime transacturus, nec velim hujus te civitatulæ pudeat. Confluent undique ad te bonorum liberi, vicinior nobis es atque hactenus fueris, et ut summatim dicam humilem civitatulam ipse clarissimam reddes, donec auspicatiora aliqua contingant. Cætera dum ipse veneris rescies.

Vale ex Tiguro 26 die Augusti hora postmeridiem ferme 3., cum superiores ante 9 ante meridiem scriptæ sint. Salvi sint iterum omnes. Superiores literæ nihil aliud continent quam tumultuariam consolationem. Nam hanc fortunam quam nunc scribimus desperare cœperamus; ante dies enim quatuor literas dederat Badensis noster a secretis, nec quicquid rescriptum erat, hoc autem addidimus ne quicquid cuncteris propter has literas quas puero jam dicto dedimus.

Huldrychus Zuinglius tuus.

Puer prædictus apologeticum nostrum feret etiam secum. Item a secretis rescripsit senatui Badensi perendie aut ad summum post quartum aut quintum diem se tecum adfore, quamobrem ipse quoque matures velim, ut biduo aut ad summum triduo proximo ad nos venias. Gelt du heigest mich ze schriben bracht. De Sebastiano quæ percepi ore referam.

(Adresse: „Myconio suo viro deo dilecto“ gen Lucern dem Schulmeister.“ Spur von Besiegelung. Liegt im Zürcher Staatsarchiv E II. 338, fol. 1343.)

Das im Original fehlende Jahresdatum ergibt sich daraus, dass nur vom Jahre 1522 ein anderer Brief vom gleichen Tag an Myconius bekannt ist, auf welchen Brief dieser in der Originalsammlung unmittelbar folgt; vgl. Op. VII, 218. Zu diesem Datum stimmt auch das Erscheinen des Apologeticus Archeteles, den Zwingli hiemit an Myconius laut dem ersten und dem zweiten Brief sendet; vgl. Opera III, 26. Ebenso stimmt die Angabe, dass Berchtold Frey damals Schultheiss von Baden war, nach Leus Lexikon sub Baden 1504—1524, ein Bruder des Zürcher Stadtschreibers Caspar; auch nach Strickler, Acta I, 625, heisst Bertold Frey alt Schultheiss von Baden. Ein Sohn desselben Caspar Frey muss damals als Schulmeister in Baden zurückgetreten sein. Zwingli setzte die Wahl des Myconius zum Schulmeister von Baden durch, am 22. April 1522 soll er, nach Wirz Kirchengeschichte, IV, 445 und Frickers Geschichte von Baden, 106, gewählt worden sein, aber abgelehnt haben; nach unserm Brief scheint die Wahl einige Monate später zu fallen.

Hottinger, Historia eclesiastica, VI, 355, kennt den Brief und verwertet seinen Inhalt, ohne ihn jedoch im Wortlaut mitzuteilen, nach ihm auch Wirz. Kirchengeschichte, IV, 452.

* * *

II. Autographen Zwinglis auf der Stadtbibliothek (und der Kantonsbibliothek) Zürich.

Von Dr. Hermann Escher in Zürich.

Abschrift der Paulinischen Briefe (incl. Hebräerbrief). Band in klein Oktav. Am Rande Citate aus den Kirchenvätern, häufig auch eigene Anmerkungen. Am Schlusse: „ταῦτα αἱ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι Ἐρήμου τῆς μακαρίας θεοτόκου παρὰ τῷ Ὑδιερύχῳ Ζυϊγγλίῳ Λογγίῳ Ἑλβετίῳ χιλιοστῷ πεντακοσιοστῷ ἐπτάκις δεκάτῳ ἀπὸ τῆς θεογονίας μηνὸς σκιροφοριῶνος. εὐτυχῶς. (!) Stadtbibl. Zürich. Vgl. Neujahrsblatt der Stadtbibl. Z. 1866.

Psalmen, deutsche Übersetzung. — Ein dünner Band in Folio, von Zwinglis Hand. Die Seiten sind in vier Columnen geteilt. Die dritte enthält jeweilen die deutsche Uebersetzung (vgl. die Ausgabe von Schuler und Schulthess und für jeden Psalm eine lateinische und eine deutsche Ueberschrift. Letztere stimmen mit den von Schuler und Schulthess mitgeteilten überein, erstere aber ergeben vielfache Abweichungen. In der zweiten und vierten Columne sind ganze Stellen und einzelne Worte aus der Septuaginta und aus dem hebräischen Urtexte beigefügt; in der ersten finden sich spärliche Anmerkungen. — Ed. Zw. Op. V, p. 297. — Kantonsbl. Zürich.

Adversus Hieronymum Emserum canonis missae adsertoren Huldrychi Zuinglii antibolon. Original-Handschrift. Titelblatt fehlt. Am Rande Röthelzeichen des Setzers. Gedruckt bei Froschauer 1524. — Ed. Zw. Op. III, p. 121 — Stadtbl. Zürich. Mscr. F. 184.

Ad Fridolinum Lindoverum . . . super publica de gratia per Christum hallucinatione expostulatio Huldrychi Zuinglii. dat. 20. October 1524. Original-Handschrift ohne das Titelblatt. Die Röthelzeichen des Setzers stimmen indessen

mit der Seiteneinteilung des Froschauerschen Druckes vom Jahr 1524 nicht überein. — Ed. Zw. Op. VII, p. 361. — Stadtbl. Zürich. Mscr. F. 184.

Über den ungesandten sandbrieff Joannes Fabers etc. Antwort Huldrychs Zuinglis. Autograph Zwinglis, für den Druck bestimmt. Fehlen vorn circa 10 Seiten, am Schlusse eine Seite. Am Rande Setzerzeichen in Tinte. Gedruckt 1526. Ed. Zw. Op. II, 2, p. 436. Stadtbl. Zürich. Mscr. F. 184.

Die ander geschrifft Zuinglis an doctor Johansen Faber. — Autograph Zwinglis, zum Drucke bestimmt. Fehlen Titelblatt und am Schlusse zwei Seiten. Setzerzeichen in Tinte. Gedruckt 1526. — Ed. Zw. Op. II, 2, 467. Stadtbl. Zürich. Mscr. F. 184.

In catabaptistarum strophas elenchus Huldrichi Zuinglii. — Bruchstücke der Original-Handschrift, ungefähr drei Vierteile des Ganzen ausmachend. Am Rande sind vom Setzer mit Röthel die einzelnen Seiten des Satzes angemerkt. Gedruckt bei Froschauer 1527. — Ed. Zw. Op. III, p. 357. Stadtbl. Zürich. Mscr. F. 184.

Ratschlag aus dem Jahr 1524. „In Gottes namen. Amen. Disen raltschlag hat der autor betracht zuo eer gotts und zuo guotem dem Evangelio Christi, damit frävel und unrechts nit überhand neme und got-vorcht und unschuld vertrucke." Gutachten von der Hand Zwinglis, aber ohne Unterschrift und Datum. 12 Folio-Seiten. — Ed. Zw. Op. Suppl. p. 1. — Stadtbl. Zürich. Mscr. F. 99.

Aufzeichnungen Zwinglis über eine Vorunterredung zwischen ihm und Melanchthon in Marburg 30. September 1529. — Zwei zusammengeklebte Fol.-Blätter. Lat. Enthalten und verarbeitet in den Bericht Collius über das Marburger Gespräch. — Vgl. Ed. Zw. Op. IV, p. 173 ff. — Stadtbl. Zürich.

1528. Jan. 11. Brief mit Spuren von Siegel. Adresse: „Der frommen Anna Reinhardtin ze Zürich miner lieben husfrowen". Datum und Unterschrift: „Geben ze Bern 11 tags jenners" „Huldrych Zwingli din huswirt". Deutsch. — Ed. Op. VIII, p. 134. — Stadtbl. Zürich. Rar.-Pult.

1528. März 19. — Brief mit Spuren von Siegel. Adresse: „Juncker Niclausen von Wattenwyl minem günstigen lieben Herren". Datum und Unterschrift: „19. die martii 1528. H. Zuinglius". Lat. Ed. Op. VIII, p. 151. Stadtbl. Zürich. Mscr. B. 39, fol. 3.

1528. März 24. — Brief mit Spuren von Siegel. Adresse: „nobilissimo antiquissimoque viro Nicolao Vadivillio Wattenwil, domino suo in primis colendo". Datum und Unterschrift: „24 martii 1528. H. Zuinglius tuus ocissime scripsi". Lat. — Ed. Op. VIII, p. 152. Stadtbl. Zürich. Mscr. B. 39, fol. 4.

1528. Sept. 28. Brief mit Spuren von Siegel. Adresse: „Synem vererenden günstigen lieben herren burgermeister Rösten und meister Tumysen sandbotten etc." Datum und Unterschrift: „28 tags septembris 1528. Üwer allzyt williger Huldrych Zuinglin". Deutsch. Ed. Op. VIII, p. 225. Stadtbl. Zürich. Mscr. B. 39, fol. 2.

1529. Juni 8. — Brief mit Spuren von Siegel. Adresse: „dem ersamen etc. Jacob Werdmüller, Hoptmann etc." Datum und Unterschrift: „X. nachmittag 8. tags brachot 1529. H. Zuingli üwer williger allzyt". Deutsch. Ed. Op. VIII, p. 295. Stadtbl. Zürich. Autogr.-Sammlung.

1529. Juni 19. — Brief mit Spuren von Siegel. Adresse: „Dem ersamen wysen Jacoben Werdmüller etc. hoptman yetz zuo Richiswyl, synem lieben herren und gfattern". Datum und Unterschrift: (Kappel) „19 tags Junii 1529 um die 2. nach mittag. Üwer allzyt williger gfatter Huldrych Zuingli." Deutsch. Ed. Op. VIII, p. 305. — Stadtbl. Zürich. Mscr. B. 39, fol. 1.

Neuere Zwingli-Literatur.

I.

Die Zwinglifeier hat zunächst eine Reihe von populären Biographien veranlasst; davon diejenige des Herrn Antistes Finsler in Zürich (118 S.) mit ihren willkommenen Illustrationen die allermeiste Verbreitung gefunden. Das ältere Schriftchen gleichen Inhaltes von Herrn Dekan A. Grob in St. Gallen, welches der Verein für freies Christentum (Zürich, J. Herzog, 120 S.) herausgab, behält deswegen doch besonders für die Jugend der Volksschuljahre seinen Wert. Auch der Verlagsverein der „Berner Volksschriften" hat, durch Pfarrer Ernst Müller redigirt, ein ansprechendes Büchlein (Bern, Huber & Cie., 60 S.) für die Jugend erscheinen lassen. In der welschen Schweiz sind zwei französisch geschriebene Lebensbilder Zwinglis von Röhricht und von Dietz massenhaft verbreitet worden; in Amerika hat Herr Jean Grob, evangelischer Pfarrer in Milwaukee, Wisk., durch eine kleine Biographie (auch Leipzig, Hartmann, 190 S.) für den christlichen Leserkreis gesorgt. Im Elsass gab Herr Pfarrer Grimm in Bischweiler der deutschen und Herr Pfarrer Dietz im Steinthal der französischen Jugend ein passendes Lebensbild von Zwingli; beide Schriftchen sind in Strassburg erschienen, ebenso in Barmen „Zwinglis Leben", von der Wupperthaler Traktatgesellschaft herausgegeben. Weil sie sich in vorzüglicher Weise bewährt haben, möchten wir hier zwei längst erschienene, aber zu pädagogischen Zwecken immer noch gut verwendbare Arbeiten citiren. Bei der dritten Zürcher Säkularfeier der Reformation im Jahr 1819 liess Salomon Hess, Pfarrer am St. Peter in Zürich, für die Jugend eine „Beschreibung der durch U. Zwingli bewirkten Reform" erscheinen (Zürich, Näf, 144 S., 4°, und G. W. Röder, Schulinspektor zu Hanau, gab 1855 ein Lebensbild Zwinglis (St. Gallen und Bern, Huber & Cie. 500 S.) heraus, das besonders Lehrern und Geistlichen jetzt noch nützlich sein mag. Unter dem Titel „Zwingli-Lieder" gibt uns Oskar Brändli in einer Reihe von 17 poetischen Darstellungen (Basel, J. Frehner) einen hübschen Kranz von Bildern aus dem Lebensgang des Reformators in die Hand, welches Büchlein das Interesse des jugendlichen Hörers beim Vorlesen gewisser Stücke sehr fesselt. Um des guten Zweckes willen lassen wir hier das „Zwingli-Album" nicht unerwähnt, zwölf photographische Lichtdruckbilder in elegantem Umschlag, eine hübsche Erinnerung für die Kinder, bei Karl Stange, Frankenberg, Sachsen, erschienen. Eine köstliche Gabe ist Herrn Prof. Rudolf Stähelins Büchlein „Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk" (Halle, Niemeyer, 81 S., wie Alles, was wir von diesem verehrten Mann an Arbeiten über die Reformationszeit erhalten.

Die Zahl der Reden, in welchen das Andenken des Reformators vor

Gemeinden und Versammlungen erneuert wurde, ist unmöglich festzustellen. Abgesehen von der Schweiz, Holland, dem reformirten Frankreich und Amerika sind zahlreiche Gemeinden in Ostfriesland und Hannover, wie durch ganz Deutschland Teilnehmer der Feier gewesen. Der badische Oberkirchenrat vor Allem hatte ächt evangelisch allen Geistlichen empfohlen, in der Predigt des 1. Januar und vorher im Religionsunterricht vor der Jugend die Bedeutung des Schweizer Reformators hervorzuheben und sein Andenken zu erneuern. Auch in der bairischen Pfalz und im Elsass empfahlen die Landeskirchenbehörden ihrem ganzen Gebiet, ob augsburgisch oder reformirt, die Feier der gemeinsamen Erinnerung; ganz starr aber ist der evangelische Oberkirchenrat in Berlin geblieben, er hat kein Wort der Teilnahme, keinen Gedanken der Erinnerung an Zwingli gefunden bei dessen Gedenktag, trotzdem vorher, gewiss im Geiste eines unirten evangelischen Gemeindelebens, die Lutherfeier auch in den Ländern und Gemeinden des reformirten Bekenntnisses freudig mitgehalten worden war. Vielleicht ist trotzdem in verschiedenen evangelisch-lutherischen Gemeinden des deutschen Reiches, wie Österreichs, die christliche Gemeinde an den Schweizer Reformator des gesammten Volkslebens von wahrheitsliebender und geschichtstreuer Seite erinnert worden. Vollständig können wir nicht einmal die in Druck gegebenen Reden nennen, wir führen die bekannt gewordenen an. Aus Zürich selbst erhalten wir die Predigt von Herrn Antistes Finsler (Zürich, Schulthess), die Vorträge von ebendemselben und Herrn Prof. Meier von Knonau (Zürich, Schulthess), von der Feier auf dem Todesfeld von Kappel die Reden von den Herren Kappeler, Grob und Egg (Affoltern, Epprecht). Weiterhin notiren wir über das Thema „Ulrich Zwingli“ folgende Vorträge: aus Basel von Ernst Stæhelin (C. Detloff); aus Genf von A. Bouvier (A. Cherbuliez); aus Strassburg von A. Erichson (Treuttel & Würtz), von Largiardèr (Schmidt), von Piepenbring (Schmidt), von A. Krauss (Schultz & Co.); aus Leipzig von Dreydorff (S. Hirzel); aus Dresden von Gamper (C. Tittmann); aus Hamburg von Spörri (H. Seippel); aus Altona von Albrecht (Mattig); aus Klagenfurt von Schack (Heyn). Die eigentümlichste Festrede aber ist sicher diejenige, welche Herr Prof. S. Vögelin am 13. Januar in Zürich vor dem Grütliverein gehalten hat. Der Totaleindruck ist ein besserer, als einzelne anfängliche Verdammungsrufe erwarten liessen. Scharf wird die Position des Reformationsbodens für das XIX. Jahrhundert negirt; unverhüllt werden die Mängel des grossen Mannes hervorgehoben, den der Redner doch unbestritten unter die verdientesten Eidgenossen rechnet. Gern würden wir ohne alles Vorurteil dieses Wort als ein gerechtes und mutiges Urteil unsrer Zeit, als eine auf eindringender Arbeit und mühsam errungener Unbefangenheit beruhende Anerkennung einer historischen Grösse anerkennen und uns dessen freuen, aber es hindern uns daran einige diesem ungewöhnlichen, grossartigen Bild eingestreute zweideutige Behauptungen (z. B. die pag. 10 und 13 gesperrt gedruckten Stellen), die wir als augenblickliche, wir dürfen wohl sagen einer so hohen Auffassung unwürdige, Konzessionen ans Publikum betrachten. Auch Herr Prof. Fenner hat seinen Vortrag „Zwingli als Patriot und Politiker“ weitern Kreisen zugänglich gemacht (Frauenfeld, Huber), dessen Kenntnisnahme uns aber leider bis heute unmöglich war.

II.

J. M. Usteri. Ulrich Zwingli, ein Martin Luther ebenbürtiger Zeuge des evangelischen Glaubens. Zürich, S. Höhr, 144 S.

— Zwingli und Erasmus. Zürich, S. Höhr, 39 S.

Alexander Schweizer. Zwinglis Bedeutung neben Luther. Zürich, Friedrich Schulthess, 92 S.

Alphonse Witz. Ulrich Zwingli. Gotha, Perthes, 144 S.

Diese drei genannten geschichtlichen Darstellungen haben alle die Absicht, ein ausgeführtes Gesammtbild vom Wesen und Wirken des Schweizer Reformators uns vorzuführen, die beiden letztern sind erweiterte akademische Vorträge, die frühere eine Veröffentlichung sorgsamer privater Studien.

Alexander Schweizer hebt den grossartigen Reichtum des Zwinglischen Geistes hervor, wie er auf den verschiedensten Lebensgebieten sich wirksam gemacht. Nach einer feinen, gerechten Vergleichung der beiden deutschen Grössen der Reformation schreitet der Verfasser zu einer ungemein anziehenden Schilderung der sozialen, politischen, kirchlichen und theologischen Leistungen Zwinglis. In dieser ungeahnten Fülle von geistigen Anregungen und praktischen Betätigungen des Einen Mannes, der mit unermüdlicher Kraft und festem Charakter das Ziel der Umbildung des gesammten Volkslebens durch die evangelischen Grundlagen der christlichen Heilswahrheit im Auge behielt und unermüdlich förderte, erkennt der Leser die Ursache der für die Jahrhunderte nachhaltenden Wirkung dieses kurzen Manneslebens. Gross steht unter einer tüchtigen Generation der überragende Mann da, welcher solche Aufgaben vor sich erkannte und solche Mittel der Lösung erwog, wie sie heute wieder ähnlich dringend eine neue Zeit in unveränderter Stärke zur Sorge der Gegenwart macht.

Die Biographie von Alphonse Witz ist ein Zeugnis aus der evangelischen Kirche Österreichs. In sechs Abteilungen wird zuerst Zwinglis Bedeutung, dann sein innerer Entwicklungsgang, seine theologische Lehre, seine kirchliche und politische Tätigkeit, zum Schluss sein Charakter und Verdienste geschildert. In angenehmer Lektüre geniesst der Leser die auf Grund der vor der Schrift genannten Vorarbeiten und Hilfsmittel ruhig sich aufbauende Darstellung.

Geradezu zur Hauptsache seines Interesses macht die evangelische Entwicklung des innern Lebens unsers Reformators die Schrift von Usteri, zu welcher die Studie über Zwinglis Beziehungen zu Erasmus eine willkommene Ergänzung bildet. Es ist ein pietätsvolles Eingehen einer liebenswürdigen Natur, welche einem grossen Manne in voller Selbständigkeit des Urteils, in gewissenhaftem Studium der Zeugnisse, aber auch in gebührender Achtung und Verehrung gerecht wird, ein Eingehen zumeist auf die bei der spärlichen Zahl von Zeugnissen sehr schwierigen Fragen über den geistigen Charakter der frühern Jahre des werdenden Evangelisten und Reformators. „1. Wie er zum evangelischen Glauben kam. 2. Sein reformatorisches Zeugnis vom evangelischen Glauben. 3. Zwingli und Luther in ihrer religiösen Entwicklung“ heissen die drei Kapitel des einen innigen Herzenston anschlagenden Büchleins; es ist eine von künstlerisch zarter Hand gegebene Zeichnung eines eigenartig neu empfundenen und im sorgsamen Nachgehen entdeckten religiösen Seelenlebens. So musste aufs beste alle Irenik sowohl gegen blinden konfessionellen Hass wie gegen bruderkirchliche Eifersucht gelingen. Der Leser wird an einigen Stellen

nicht ohne Rührung die Selbstzeugnisse der Wahrheitsliebe und Offenheit im Charakter des grossen Glaubenskämpfers betrachten und im Ganzen von dem Büchlein nur mit Gewinn an tiefer Erbauung wie an neuer evangelischer Lebensfreude sich trennen.

Einzelne Seiten aus dem Wirken Zwinglis berühren eine Reihe von Arbeiten. Gerade wie obigen Gesammtdarstellungen die ältern guten Werke von Schuler 1819, von Christoffel 1857, und von Mörikofer 1869, die Charakteristiken vom Engländer Tagart, in deutscher Bearbeitung in Dresden, Arnold 1844, von L. Schenkel, Wiesbaden 1856, aus Vilmars Nachlass, Frankfurt 1869, und von Hundeshagen 1864, vorangegangen sind, so haben früher schon über Zwinglis Theologie Zeller 1853, Sigwart 1855 und H. Sporri 1866 bleibend beachtenswert geschrieben.

Neuerdings hat Gottfried Heer „Ulrich Zwingli als Pfarrer in Glarus". (Zürich, Schulthess 1884) geschildert, Paul Flückiger „Zwinglis Beziehungen zu Bern" (Wyss 1884 in den von Herrn Prof. Nippold angeregten und edirten Berner Beiträgen. A. Erichson gab heraus „Ulrich Zwingli und die elsässischen Reformatoren" (Strassburg 1884). Von August Baur erschien „Die erste Zürcher Disputation" Halle, Niemeyer 1884; von demselben „H. Zwingli als Pädagog", und von Gustav Weber „Zwinglis Stellung zur Musik und seine Lieder" (Zürich, Gebr. Hug 1884), ein sehr merkwürdiges Werk, das eingehend und sachkundig eine bisher wenig bekannte Seite des Reformators endgültig zur richtigen Wertung bringt und wahrlich den Ehrendoktor der Universität Zürich für den feingeschulten Verfasser zu bringen verdiente. Einen Vortrag bietet H. Marthaler „Über Zwinglis Lehre vom Glauben" Zürich, Schulthess 1884) und A. Zahn „Über Zwinglis Verdienste um die biblische Abendmahlslehre" (Stuttgart, Steinkopf 1884). Hieher gehört auch A. Erichson „Das Marburger Religionsgespräch über das Abendmahl" (Strassburg, Heitz 1880). Desselben Verfassers Arbeit „Zwinglis Tod und dessen Beurteilung durch Zeitgenossen" Strassburg, Schmidt 1884) greift über die Zwingli-Biographie hinaus und gibt einen anschaulichen Einblick in die individuellen Stimmungen dieser Zeit.

Von eignen Schriften Zwinglis hat E. Egli „Meister Ulrichs Lehrbüchlein, lateinisch und deutsch, mit einer Beigabe über die damalige zürcherische Schule" (Zürich, Schulthess 1884) neu herausgegeben, sowie B. Riggenbach „Huldreich Zwingli, der Hirt" (Basel 1884).

III.

Werfen wir zum Schluss noch einen Blick auf die Forschungen zur Schweizer Reformationsgeschichte, so öffnet sich uns ein überraschend reiches Feld von Thätigkeit der neuesten Zeit. Seit der Publikation der „eidgenössischen Abschiede 1521—1540", durch Strickler und Deschwanden, seit (1878) Stricklers „Aktensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte" und (1879) E. Eglis „Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation 1519—1533" ist die geschichtliche Arbeit über diese Periode auf ganz andere Grundlagen als früher gestellt. Das öffentliche zeitgenössische Material ist damit unmittelbar der Prüfung und Durchforschung vorgelegt. Daneben sind eine Reihe der wichtigsten Chroniken jener Zeit in den letzten Jahren erst vollständig oder mit wissenschaftlicher Sorgfalt gedruckt worden. Es ist der Geist der neuern exakten Geschichts-

forschung in der Wertung der Quellen und ihrer Analyse, der methodischen, vergleichenden Geschichtsdarstellung in der Periodik und Komposition, welcher hier auf schweizerischem Gebiet zur Geltung kommt. Wer sich über den hierin erzeigten Bienenfleiss des Einzelnen, die gemeinsamen Errungenschaften gewisser Gruppen in der welschen wie der deutschen Schweiz einen deutlichen Begriff machen will, muss seinen Ausgangspunkt von Hrn. Prof. Rudolf Stähelins Literaturberichten im dritten und sechsten Band der Zeitschrift für Kirchengeschichte, als einer grundlegenden, pietätvollen und wegleitenden Übersicht nehmen. Hiezu bietet Herrn Prof. Nippolds Überblick in den Berner Beiträgen (K. Wyss 1884), mit seinem reichhaltigen Inhalt und erfahrenen Räten eine willkommene Erläuterung. Wie rücksichtsvoll und dankbar gegen die scheinbar geringste ehrliche Leistung zeigt sich hier der gewaltige Arbeiter, der in den letzten Jahren vor unsern Augen so erstaunlich sein Wissen und Wirken mit Segen erweiterte, nunmehr berufen worden, Hases ehrenvollen Lehrstuhl zu Jena einzunehmen!

Auf solchem Boden stehen anerkannter Massen (um nur einige jüngere Zürcher zu nennen) die Arbeiten von Dr. Herrmann Escher: „Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft etc." (1882), von Dr. Wilh. Öchsli: „Die Anfänge des Glaubenskonfliktes zwischen Zürich und den Eidgenossen 1521—24" (1883), ebenso die beiden, in ihrer Frage grundlegenden Forschungen von E. Egli über „Die Schlacht bei Kappel 1531", und „Die Zürcher Wiedertäufer zur Reformationszeit" (vgl. Nippold a. a. O. pag. 432, 442).

Was des Nähern die Wirksamkeit Zwinglis betrifft, so sind schon während der merkwürdigen Zürcher Zwingli-Ausstellung vom 4. bis 8. Januar 1884 einige Aufgaben und dringliche Arbeiten für die genauere Forschung deutlich geworden. Wir bedürfen durchaus einer Revision der Schriften des Reformators nach den noch erhaltenen Autographen oder ersten originalen Drucken (auch nach der Ausgabe seiner Werke von 1832 ff.); ebenso der Vervollständigung und datirten Registrirung seines mannigfachen Briefwechsels. Dankbar erinnern wir uns hiebei, was Salomon Vögelin ä. im Neujahrsblatt der Stadtbibliothek 1865 uns geboten; aber nur nach genauer Sichtung und Prüfung des zu Zürich, St. Gallen, Bern, Strassburg u. s. w. Vorhandenen lässt sich sicher schliessen, vielleicht unerwartet neue Aufschlüsse geben. Welcher Schatz von zeitgenössischen Urkunden und Drucken ist uns noch erhalten!

Strickler. Neuer Versuch eines Literatur-Verzeichnisses zur schweizerischen Reformationsgeschichte, enthaltend die zeitgenössische Literatur 1521—32. Zürich, Meyer und Zeller, 1884.

Wer in diesen Bogen zu lesen versteht, wer aus diesen Titeln Näheres zu schauen erfahren genug ist, dem geht bei diesen Mandaten und Streitschriften, Spottliedern und gelehrten Traktaten, ernsten Bekenntnissen und theologischen Werken, obrigkeitlichen Ordnungen u. s. w. ein reiches, unmittelbares Bild der bewegten Zeit auf. Es wird eine grosse und schwere Aufgabe der Forschung sein, aus allen diesen Urkunden und Tatsachen ein geschichtstreues Bild der Zeit, eine Darstellung der gesammten geistigen Strömung des schweizerischen Reformationszeitalters zu gewinnen. Und beschränken wir uns bei diesem chronologischen Katalog auf den Kreis der Zwinglischen Druckschriften und Gutachten und auf die hiezu nothwendige Ergänzung durch den vollen Briefwechsel dieses Einen Führers der Zeit, so sehen wir uns, etwas anders als im Beginn dieser

Bemerkungen, bei einem Begriff des Ausdrucks „Neuere Zwingliliteratur“ angelangt, welcher in unerwartetem Sinne die unermüdliche Arbeitslust der wahrheitsstrebenden Forscher einladet und die Erwartung der Gegenwart vielverheissend in die befriedigende Zukunft weist. Rud. Flaigg, Pfr.

Anhang.

Eine Predigt des Chrysostomus.

Übersetzt von **G. Joss,** Pfr. in Herzogenbuchsee.

(Schluss.)

Sonst erzeugen gewöhnlich diese drei Dinge unsere Liebe, entweder die Schönheit des Leibes oder die Grösse der Guttat oder dass wir von Jemandem geliebt werden. Jedes von diesen für sich allein kann in uns Liebe erzeugen. Denn wenn wir auch nichts Gutes von Jemandem empfangen haben, wir hören aber, dass er uns innig liebe, uns lobe und bewundere, so schliessen wir uns ihm sofort an und lieben ihn wie einen Wohltäter. Bei Gott aber ist nicht blos dieses, sondern diese drei zusammen zu sehen und mit solcher Ueberschwenglichkeit, dass keine Rede es darzustellen vermag.

Vorerst die Schönheit jenes seligen und unsterblichen Wesens, wie unerreichbar und unwiderstehlich und alle Vernunft überschreitend und jeden Gedanken übersteigend! Wenn du aber von Schönheit hörst, so denke an nichts Leibliches, mein Lieber, sondern an eine unkörperliche und unaussprechliche Herrlichkeit.

Diese Herrlichkeit nun zeigt uns der Prophet, wenn er sagt: „Und die Seraphim standen um ihn herum, und mit zweien Flügeln bedeckten sie das Antlitz, mit zweien bedeckten sie die Füsse, und mit zweien flogen sie und schrien: „Heilig, heilig, heilig!“ vor Erstaunen, vor dem Wunder, vor jener Schönheit, vor der Herrlichkeit.“[1]) Und wiederum David, als er dieselbe Schönheit bemerkte und sich verwunderte über die Herrlichkeit jenes seligen Wesens, da sagt er: „Gürte dein Schwert um deine Seite, du Mächtiger, durch deine Pracht und deine Schönheit.“[2]) Deswegen auch begehrte Moses oft, ihn zu sehen, indem er durch dieses Liebesverlangen geplagt war und jene Herrlichkeit liebte. Deswegen auch sagte Philippus: „Zeige uns den Vater, so genüget uns.“[3]) Ja, was wir auch sagen, nicht eine kleine noch eine schwache Spur jener Schönheit vermögen wir darzustellen.[4])

Aber die Liebe, die Gott gegen uns erzeigt hat, welche Rede wird sie darstellen? Sie bewundernd sagte Johannes: „Denn also hat Gott die Welt geliebet, dass er seinen eingeborenen Sohn gab.“[5]) Wenn du aber auch seine eigenen Worte hören willst, um seine Liebe kennen zu lernen, so höre, was er

[1]) Jes. 6, 2 f. — [2]) Ps. 45, 4. — [3]) Joh. 14, 8. — [4]) Joh. 3, 16. — [5]) Die nun folgende Aufzählung von 2 Kor. 9, 15; 1 Kor. 2, 9 und Röm. 11, 33 können wir hier um so eher übergehen, da sie von den erst später besprochenen Wohltaten Gottes handeln.

durch den Propheten sagt: „Kann auch ein Weib vergessen, sich zu erbarmen über die Kinder ihres Leibes? Und ob sie es vergessen würde, so will ich doch deiner nicht vergessen.“[1]) Und wie dieser hier sagt: „Wie der Hirsch verlanget nach Wasserquellen, so verlanget meine Seele nach dir, o Gott,“ so sagt auch Christus: „Wie eine Henne versammelt ihre Küchlein, so wollte ich eure Kinder versammeln, und ihr habt nicht gewollt.“[2]) Und wiederum: „Wie ein Vater sich über Kinder erbarmet, so erbarmet sich der Herr über die, so ihn fürchten.“[3]) Und wiederum: „So hoch der Himmel über der Erde ist, lässt er seine Gnade walten über die, so ihn fürchten.“[4])

Und wie der Prophet ein Bild sucht, um seine Liebe anzuzeigen, so auch gebraucht Gott verschiedene Bilder, um uns seine Liebe klar zu machen, die er in Bezug auf unsere Rettung in sich trägt. Und zwar spricht der Prophet von einem dürstenden Hirsche und einem dürren Lande, Gott aber von der Zärtlichkeit der Hennen gegen ihre Küchlein und von der Fürsorge der Väter und der Höhe des Himmels über der Erde und dem Erbarmen der Mütter, nicht, weil er nur so viel liebt, sondern weil es bei uns keine grösseren Beweise der Liebe gibt als diese Ausdrücke und Vorbilder und Beispiele. Dass er uns aber nicht nur so sehr liebt, wie eine zärtliche Mutter ihre Kinder, sondern noch viel mehr, höret, was er sagt: „Und ob auch ein Weib, sagt er, ihrer Kinder vergässe, so will ich doch deiner nicht vergessen.“[5]) Dieses aber sagte er, um zu zeigen, dass wärmer als jede Zärtlichkeit seine Liebe zu uns ist. Dieses Alles nun zusammen bedenke bei Dir selbst, und Du wirst die Liebe erwärmen und glänzend ihre Flamme anfachen.

Da nun auch bei uns Menschen nichts so sehr die Freundschaft zu entzünden pflegt, als das Gedenken der Wohltaten, die wir genossen haben, so lasst uns dieses auch gegenüber Gott tun. Erwägen wir, was er Alles unsertwegen geschaffen, den Himmel selbst, die Erde, das Meer, die Luft, die Gewächse auf der Erde, die mannigfaltigen Blumen und das Vieh und das Gewürme sowohl im Meer als mitten in der Luft, die Gestirne am Himmel, die Sonne, den Mond, überhaupt alles Sichtbare, die Blitze, die Ordnung der Jahreszeiten, die Abwechslung von Tag und Nacht, den Wechsel der Jahre. Die Seele hat er uns eingehaucht, mit Vernunft uns begabt, mit der höchsten Herrschaft uns beehret. Engel hat er geschickt, Propheten gesendet, zuletzt seinen eingebornen Sohn. Und nach diesem Allem ermahnt er sowohl von sich selbst als durch sein eingebornes Kind, dass Du gerettet werdest, und Paulus hört nicht auf zu verkündigen: „Gleich als ob Gott durch uns vermahnete, so bitten wir an Christi statt: „Lasset euch versöhnen mit Gott!“[6]) Und dabei blieb er nicht einmal stehen, sondern nachdem er von Deiner Natur die Erstlingsgabe genommen, „hat er ihn gesetzt über alle Herrschaft und Gewalt und Macht und Alles, was genannt mag werden, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen.“ In Wahrheit kann man nun sagen: „Wer kann die Macht des Herrn ausreden und all sein Lob verkündigen?“[7]) und wiederum jenes andere Wort: „Wie kann ich dem Herrn vergelten Alles, was er an mir getan?“[8]) Denn was könnte gleich sein dieser Ehre, dass der Erstling unseres Geschlechts, das so viel

[1]) Jes. 49, 15. — [2]) Matth. 23, 37. — [3]) Ps. 103, 13. — [4]) Ps. 103, 11. — [5]) Jes. 49, 15. [6]) 2 Kor. 5, 20. — [7]) Psl. 106, 2. — [8]) Psl. 116, 12.

sich verfehlt, so sehr geschändet, in solcher Höhe sitzt und solcher Ehre geniesst? Nicht aber blos die gemeinsamen Wohltaten bedenke, sondern auch die eigenen, z. B. wenn Du etwa aus falscher Anklage erlöst wurdest oder zur Unzeit und mitten in der Nacht von Räubern umgeben ihren Nachstellungen entfliehen oder einem Dir zugefügten Schaden entrinnen konntest, oder von schwerer Krankheit befallen Tröstung erlangtest.

Bedenke alle während deines ganzen Lebens empfangenen Wohltaten Gottes, und viele aller Wege wirst Du finden, nicht nur während des ganzen Lebens, sondern auch an jedem Tage, und wenn Gott alle die täglichen Wohltaten, die er uns zu Teil werden lässt, ohne unser Wissen und Erkennen, vor uns stellen wollte, so würden wir sie nicht zu zählen vermögen. Wie viele Dämonen fahren in der Luft umher? wie viele feindliche Gewalten? Wenn er ihnen nur erlauben würde, ihr Angesicht zu zeigen, würden wir nicht uns entsetzen? nicht vergehen müssen? nicht verderben? Wenn wir dieses Alles bedenken und unsere Sünden dazu, welche wir freiwillig und welche wir unbewusst begehen (denn auch das ist als keine geringe Wohltat zu betrachten, dass Gott nicht täglich unsere Fehler bestraft), dann werden wir Gott zu lieben vermögen. Denn wenn Du einsiehst, wie viel Du jeden Tag sündigest und wie viel Gutes Du jeden Tag empfängst, welche Langmut Du geniessest, welche Milde, und dass, wenn Gott täglich strafen würde, Du nicht einmal eine kurze Zeit mehr leben könntest (nach dem Worte des Propheten: „So du willst Sünde zurechnen, Herr, Herr, wer wird bestehen?“),[1]) so wirst Du ihm Dank wissen und über kein Erlebnis unwillig sein, sondern Du wirst erkennen, dass, wenn Du auch tausendfach leidest, Du doch noch nicht genugsam bestraft wirst, und in dieser Gesinnung wirst Du eine grosse Liebe entzünden und wirst sagen können mit dem Propheten: „Wie der Hirsch verlanget nach Wasserquellen, so verlanget meine Seele nach dir, o Gott!“

Es ist aber der Untersuchung wert, warum er gerade von diesem Tiere spricht. Ein durstiges Tier ist der Hirsch, und deswegen läuft er beständig zu Wasserquellen. Durstig aber wird er sowohl von Natur, als indem er Schlangen isst und durch sie seinen Leib ernährt. Auch Du nun tue dies; iss die geistige Schlange; wirf die Sünde zu Boden und du wirst dürsten können in der Liebe zu Gott. Denn wie das schlechte Gewissen uns beschmutzt und uns zur Verzweiflung treibt, so werden wir, wenn wir unsere Sünden zu Boden werfen, wenn wir die Schlechtigkeit ausfegen, hinblicken können zur geistlichen Liebe und mit viel Eifer Gott anrufen und die Liebe heftiger entzünden und nicht durch Worte blos, sondern auch durch die Werke selbst diesen Wechselgesang singen. Denn deshalb hat jener Selige, ja vielmehr der heilige Geist die Psalmen gesungen, nicht dass wir blos die Worte sagen, sondern dass wir sie auch durch die Werke selbst bedenken. Du mögest also nicht meinen, deswegen hieher hineinzukommen, damit Du blos die Worte sagest, sondern damit Du, wenn Du singend antwortest, den Wechselgesang als einen Vertrag ansehest. Denn wenn Du sagst: „Wie der Hirsch verlanget nach Wasserquellen, also verlanget meine Seele nach dir, o Gott“, so hast Du mit Gott einen Vertrag geschlossen, hast eine Schrift geschrieben ohne Papier und Tinte, indem Du mit der Stimme

[1]) Psl. 130, 3.

bekannt hast, ihn mehr als Alles zu lieben und Nichts ihm vorzuziehen und zu brennen in der Liebe zu ihm. Wenn Du nun hinausgehst und ein schönes und unkeusches Weib siehst, das Dich anlockt und zur Liebe gegen sie ruft, so sage zu ihr: Ich kann dir nicht folgen; einen Vertrag habe ich geschlossen mit Gott; in Gegenwart der Priester, der Lehrer, habe ich durch den Wechselgesang bekannt und versprochen, so ihn zu lieben, wie ein Hirsch verlanget nach Wasserbächen. Ich scheue mich, den Vertrag zu brechen; seine Liebe bedenke ich von nun an. Wenn Du siehst Silber auf dem Markte liegen oder goldene Kleider, Leute hoffärtig einhergehen, Diener haben und goldgezäumte Pferde, so möge Dir diese Pracht Nichts anhaben, sondern wiederum singe bei Dir selbst und sage zu Deiner Seele: Vor Kurzem habe ich gesungen: Wie der Hirsch verlanget nach Wasserquellen, so verlanget meine Seele nach dir, o Gott! und wir haben das Geschriebene uns angeeignet und zum Unsrigen gemacht.

Nicht lasst uns also lieben diese irdischen Dinge, damit rein uns jene Liebe bleibe und nicht zerrissen um so schwächer werde. Dieser Reichtum wird jeden Reichtum, jeden Schatz, jede Ehre, jeden Ruhm, jede Pracht uns schenken können. Ihn lasst uns festhalten, und wir werden keine andere bedürfen. Denn wenn Diejenigen, die eine schändliche Liebe in sich tragen und für ein oft ungestaltetes[1]) Mädchen entbrennen, auch wenn die Väter drohen und die Freunde schelten und viele Andere sie ins Gerede bringen, sich nicht abwendig machen lassen, sondern zu jener Person sich neigen und Haus und väterliches Erbgut und Ehre und Achtung und der Freunde Zureden verachten, indem sie einen grossen Trost für dieses Alles zu haben meinen, wenn sie nur bei der Geliebten in Ehren stehen, wenn sie auch gering wäre oder berüchtigt oder irgend sonstwie; wie sollten denn Diejenigen, die Gott lieben, wie sich gebührt, der menschlichen Dinge achten, seien sie glänzend oder widerwärtig? Sie werden nun nicht mehr ansehen die Pracht des gegenwärtigen Lebens, indem sie jener Liebe zugewandt sind; sondern sie werden alles Wohlsein verlachen und alles Unbehagliche übersehen, ergeben der Liebe zu Gott und auf nichts Anderes schauend als auf sie allein, und überall an sie denkend, und sich so am allerglücklichsten schätzend. Auch wenn sie in Armut oder in Schande oder in Banden oder in Trübsalen oder in den äussersten Übeln sich befinden, so werden sie glauben besser daran zu sein als die Könige selbst, indem sie bei Allem, was sie leiden, einen wunderbaren Trost besitzen, nämlich, dass sie dies um des Geliebten willen leiden.

Deshalb auch Paulus, in täglichem Sterben sich befindend, in Gefängnis, in Wüsten, in Geisseln, in tausend andern Züchtigungen, freute sich und war fröhlich, frohlockte und rühmte und sagte: „Wir rühmen uns nicht nur der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes, sondern auch der Trübsale“[2]) und wiederum: „Ich freue mich in den Leiden und erstatte an meinem Fleisch, was noch mangelt an Trübsalen in Christo“[3], und nennt es eine Freude, indem er so bekennt und sagt: „Uns ist gegeben von Christo, nicht blos an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden.“[4]) Befleissigen auch wir uns, derselben Gesinnung zu sein, und tragen wir mit Vergnügen all die vorfallenden Widerwärtigkeiten. Wir werden es können, wenn wir Gott lieben, wie der Prophet geliebet hat.

[1]) Es ist wahrscheinlich ἄμορφος statt εὔμορφος (lat. deformis) zu lesen. — [2]) Röm. 5, 2 f. — [3]) Kol. 1, 24. — [4]) Phil. 1, 29.

Denn nicht nur aus diesem Wechselgesang ist seine Liebe zu erkennen, sondern auch aus den folgenden Worten. Denn nachdem er gesagt hat: „Wie der Hirsch verlanget nach Wasserquellen, so verlanget meine Seele nach dir, o Gott!“ so fährt er fort: „Es dürstet meine Seele nach Gott, dem starken und lebendigen. Wann werde ich kommen und erscheinen vor dem Angesichte Gottes?“ Er sagt nicht: „Meine Seele liebte den lebendigen Gott,“ auch nicht: „Meine Seele hatte gern den lebendigen Gott,“ sondern, um seine Stimmung anzuzeigen, nennt er die Liebe Durst und deutet damit Beides an, sowohl das Brennen der Liebe als auch die Dauer der Liebe.[1] Denn wie die Durstigen nicht blos an einem Tage oder zweien oder dreien Durst leiden, sondern ihr Leben lang, indem ihre Natur sie dazu treibt, also auch jener Selige und all die Heiligen, nicht einen Tag blos waren sie in der Betrübnis[2] wie viele Leute, auch nicht zwei oder drei (denn dies wäre nicht zum Verwundern), sondern beständig und jeden Tag verharrten sie im Lieben mit allem Fleiss und steigerten die Liebe. Das will er also andeuten, wenn er sagt: „Es dürstete meine Seele nach Gott, dem starken und lebendigen“, indem er zugleich die Ursache angeben und durch sich zeigen will, wie Einer Gott also lieben könne. Durch das Folgende machte er das deutlich, indem er nach den Worten: „Es dürstete meine Seele nach Gott“, hinzufügt: „dem lebendigen“, gleich als wollte er Allen, die nach irdischen Dingen trachten, anempfehlen und zurufen: Was raset ihr um Fleischliches? was begehret ihr des Fleisches? was verlanget ihr nach Ruhm? was habt ihr Begierde nach Wohlleben? Nichts von dem bleibt und lebt beständig, sondern es zerfliesst und geht vorüber und ist nichtiger als ein Schatten und täuschender als Träume und vergänglicher als Frühlingsblumen [und warum sollte ich nicht sagen: vergänglicher],[3] da es uns ja teils mit dem gegenwärtigen Leben verlässt, teils schon vorher verschwindet? Unsicher ist ihr Besitz, unbeständig ihr Genuss, schnell ihr Wechsel. Bei Gott aber ist nichts dergleichen, sondern er lebt und bleibt beständig und erleidet weder Veränderung noch Wandlung. So lasst uns nun das Zeitliche und Unbeständige verlassen und den Ewigen und Beständigen lieben. Denn wer diesen liebt, kann nicht beschämt kann nicht verstossen werden, kann nicht verlassen bleiben von dem Geliebten. Wer Geld und Gut liebt, wird entweder beim Tode oder schon vor dem Tode entblösst von dem Ersehnten, und wer zeitlichen Ruhm begehrt, erleidet dasselbe. Oft aber erlischt die Schönheit des Leibes noch schneller als das Erwähnte, und überhaupt ist alles Irdische zeitlich und unbeständig, und bevor es da ist und erscheint, entschwindet es sofort.[4] Die Liebe der geistigen Güter aber ist ganz das Gegenteil; sie ist beständig in voller Kraft und blühend und kennt keine Altersschwäche und veraltet nicht und ist keinem Wechsel und keiner Wandlung und keiner Unsicherheit der Zukunft unterworfen, sondern schon hier nützt sie denen, die sie besitzen, und schützt sie überall, und wenn sie von hier weggehen.

---

[1]) Für „Liebe“ steht das erste Mal ἀγάπη und das zweite Mal ἔρως. Ueberhaupt wird die Uebersetzung sehr erschwert durch die Unmasse von Synonymen, welche dem Redner für den Begriff der Liebe zu Gebote stehen, nämlich: ἀγάπη, ἔρως, πόθος, φιλοστοργία, φιλία, τὸ φίλτρον, φιλεῖν, ἀγαπᾶν, ἐπιποθεῖν. — [2]) κατάνυξις, Zerknirschung, Betrübnis, Busse, Reue. Vergl. mit dieser Stelle Luthers erste These: Omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit. — [3]) Das Eingeklammerte ist (wahrscheinlich ächter) Zusatz nach der lateinischen Uebersetzung. — [4]) Eine populäre Hyperbel.

so verlässt sie sie nicht, sondern geht mit hinweg und mit hinüber und stellt sie dar an jenem Tage leuchtender als die Sterne.

Da nun dies auch der selige David wusste, so verharrte er im Lieben und vermochte nicht die Liebe zu verbergen, sondern suchte das Feuer, das ihn innerlich erfasst hatte, auf jede Weise zu zeigen; denn nachdem er gesagt hatte: „Es dürstet meine Seele nach Gott, dem starken und lebendigen", fährt er fort: „Wann werde ich kommen und erscheinen vor dem Angesichte Gottes?" Siehe, wie er brennt! siehe, wie er entzündet ist! Da er weiss, dass er ihn nach seinem Weggehen von hier sehen werde, so wartet er nicht einmal den Aufschub ab; er erträgt keine Verzögerung, sondern er zeigt uns hier eine apostolische Gesinnung. Denn auch Jener[1]) seufzte über die Verzögerung des Weggangs von hier, und Dieser hier leidet dasselbe. Deswegen sagt er: „Wann werde ich kommen und erscheinen vor dem Angesichte Gottes?" Wenn Einer ein einfacher und geringer Bürger ist und niedrig und in Armut lebend, so ist es zwar auch etwas Grosses, das gegenwärtige Leben zu verachten; es ist jedoch nicht so gross, wie nun hier ein König, der solches Wohlleben geniesst, solcher Ehre teilhaftig ist, tausend Siege errungen hat und viele Feinde besiegt und glänzend ist und berühmt überall, all dieses verlacht, sowohl Reichtum als Ehre und alles Wohlleben, und nach dem Zukünftigen trachtet; dies ist das Zeichen einer edlen Gesinnung, das Zeichen einer weisen und zur himmlischen Liebe erhobenen Seele.

Ahmen wir ihm nach und bewundern wir nicht das Gegenwärtige, damit wir das Zukünftige bewundern, oder vielmehr bewundern wir das Zukünftige, damit wir nicht das Gegenwärtige bewundern. Denn wenn wir uns beständig in unsern Gedanken mit jenen Dingen beschäftigen, und das Himmelreich, die Unsterblichkeit, das ewige Leben, den Engelreigen, die Gemeinschaft mit Christo, jene unvergängliche Herrlichkeit, das von jedem Schmerz befreite Leben bei uns betrachten und dabei wahrnehmen, dass Tränen und Schmach und Schelten und Tod und Mutlosigkeit und Mühe und Alter und Schwäche und Armut und Verleumdung und Wittwentum und Sünde und Verdammnis und Züchtigung und Strafe und wenn etwas Anderes in dem gegenwärtigen Leben beschwerlich und widerwärtig ist, all dies vergangen ist und an dessen Stelle Friede, Güte, Milde, Liebe, Freude, Ruhm, Ehre, Glanz und alles Andere, das man nicht einmal in Worten darstellen kann, — so wird uns Nichts von dem Gegenwärtigen gefangen nehmen, sondern auch wir werden sagen können mit dem Propheten: „Wann werde ich kommen und erscheinen vor dem Angesichte Gottes?", und so gesinnet, werden wir weder in Hochmut verfallen bei dem Glänzenden des Lebens noch auch in Mutlosigkeit bei dem Widerlichen; nicht Neid noch eitle Ehre noch irgend etwas Anderes von solchen Dingen wird uns je gefangen nehmen.

Lasst uns also nicht so schlechthin hieherkommen und nur so oberflächlich die Wechselgesänge singen, sondern sie beim Hinausgehen als Stäbe mitnehmen. Es genügt jeder Vers, uns viel Weisheit einzuflössen und die Glaubenslehren zu berichtigen[2]) und den grössten Nutzen für das Leben zu schaffen, und wenn wir mit Genauigkeit jeden Ausdruck durchforschen, so werden wir reiche Früchte davon ernten. Denn weder Armut noch Geschäfte noch Be-

[1]) Nämlich der Apostel Paulus (in Phil. 1, 23). — [2]) *δόγματα διορθῶσαι.*

denklichkeit dürfen hier vorgeschützt werden. Denn wenn Du auch arm bist und wegen Armut Mangel an Büchern hast, oder wohl Bücher hast, aber nicht Zeit zum Lesen, so behalte Dir nur die Wechselgesänge der Psalmen, welche Du hier nicht einmal oder zweimal oder dreimal singst, sondern öfters, und Du wirst grossen Trost davontragen. Siehe nur, welchen Schatz dieser Wechselgesang uns eröffnet hat. Und sage mir nicht Einer, dass er vor der Erklärung seine Kraft nicht gekannt habe. Denn auch vor der Erklärung war der Gesang Jedem, der zuhörte und Achtung geben wollte, verständlich. Denn wenn Du nur auswendig gelernt hast: „Wie der Hirsch verlanget nach Wasserquellen, also verlanget meine Seele nach dir, o Gott; es dürstete meine Seele nach Gott, dem starken und lebendigen; wann werde ich kommen und erscheinen vor dem Angesichte Gottes?“ so kannst Du auch vor der Erklärung Dir alle Weisheit einflössen.

Aber nicht dieser Gesang blos, sondern auch jeder andere wird uns denselben Reichtum darreichen. Auch wenn Du wiederum sagst; „Selig ist der Mann, der den Herrn fürchtet“[1]), und das, was Du sagst, verstehen kannst, so wirst Du nicht den Reichen glücklich preisen, nicht den Herrscher, nicht den Wohlgestalteten, nicht den mit Kraft Geschmückten, nicht den, der prächtige Häuser hat, noch den, der die Macht besitzt, noch den, der in königlichen Häusern auferzogen wird, noch irgend einen andern, sondern Denjenigen, der da lebt in Frömmigkeit, in Weisheit, in Gottesfurcht, und zwar nicht blos in Hinsicht auf das Zukünftige, sondern auch schon in Hinsicht auf das Gegenwärtige. Denn auch hier schon ist Dieser mächtiger als Jener. Denn wenn etwa eine Krankheit kommt, so wird Derjenige, der den Purpur trägt, keinen Trost für seine Schwachheit an den Speerträgern und an der ganzen Pracht besitzen, sondern auch, wenn die Diener und die Väter und vielerlei Leute dabei stehen und goldene Kleider über- und unterliegen, so liegt er doch da, brennend wie in einem Ofen. Wer dagegen in Frömmigkeit lebt und Gott fürchtet, auch wenn weder Vater noch Diener noch irgend wer dabei ist, er blickt zum Himmel auf nicht oftmals, sondern zweimal oder dreimal und hat jenen ganzen Ofen ausgelöscht. Das kann man ja im Unglück und in allen unerwarteten Zufällen sehen, dass Diejenigen, die in Reichtum und Ehren sind, verwirrt werden, Diejenigen aber, die in Frömmigkeit und Weisheit stehen, unerschüttert Alles ertragen. Auch schon vorher, wenn nichts Schlimmes sich ereignet, ist das Bewusstsein des Gottesfürchtigen mit vollerem und reinerem Vergnügen erfüllt als die Seele des Reichen. Denn Dieser ist, auch wenn er die äussere Nahrung geniesst, schlimmer daran, als Alle, die Hunger leiden, indem er sich der eigenen Sünden erinnert, und mit einem bösen Gewissen zusammenlebt. Jener dagegen wird auch bei der Entbehrung der nötigen Nahrung guten Mutes sein mehr als Diejenigen, die alles Wohlleben geniessen, indem er mit guten Hoffnungen zusammenlebt und die Belohnung seiner Taten erwartet jeden Tag.[2])

Damit ich aber nicht die Rede allzusehr in die Länge ziehe und zu ermüden scheine, so will ich den Eifrigern (unter Euch) überlassen, jeden Wechselgesang auszulesen und die darin liegende Kraft zu erforschen, und will hier

[1]) Ps. 112, 1. — Wir sehen daraus, dass in der alten Kirche neben Ps. 42 auch der Anfang des 112. Psalms als Responsorium gesungen wurde. — [2]) Man bemerke hier den unevangelisch-katholischen Anflug.

die Rede beendigen, indem ich nur noch Jenes Eurer Liebe ans Herz lege, dass Ihr nicht blos so schechthin hier hineinkommt, sondern die Wechselgesänge gleichsam als Perlen nehmet und bewahret und zu Hause beständig darüber nachdenket und Freunden und Frauen Alles das saget, sie beständig singet, auch wenn eine Leidenschaft Euch beunruhigt, wenn eine Begierde aufsteigt oder Zorn oder irgend eine andere unvernünftige Leidenschaft, damit wir auch schon in dem gegenwärtigen Leben vieler Ruhe geniessen und in dem zukünftigen Leben die ewigen Güter erlangen, durch die Gnade und Freundlichkeit unseres Herrn Jesu Christi, durch den und mit dem dem Vater und zugleich dem heiligen Geiste sei Ruhm und Kraft und Ehre, nun und immer, von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.[1])

[1]) Es ist dies die bei Chrysostomus übliche Schlussformel: *ἵνα τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν ἐπιτύχωμεν, χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ, ἅμα τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, δόξα, κράτος, τιμὴ, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.*

Zwingli-Autographen in Privatbesitz.

I.

Im Besitz von Hrn. Dr. Paul Schweizer in Zürich, dem er vom bisherigen Besitzer Herrn Dekan Hopf in Thun geschenkt wurde, befindet sich folgender Brief:

1524. Mai 7. – Brief Zwinglis mit Siegel und Adresse: „Prästantissimo viro domino Nycolao a Vattenwil fratri et patrono suo singulari", und Unterschrift: „Huldr. Z. lius tuus ex animo." — Edirt von Pestalozzi im Neujahrsblatt der Zürcher Stadtbibliothek von 1865, S. 12.

Das germanische Heidentum und das Christentum.

Eine religionsgeschichtliche Studie von Prof. Dr. Tobler in Zürich.

Wenn die Entstehung einer Religion, auch einer sogenannten positiven, die durch historische Zeugnisse auf die Person eines Stifters zurückgeführt wird, etwas Unergründliches behält, so wird die Verbreitung derselben, insbesondere ihre Übertragung auf andere Völker, zwar etwas leichter, aber immer noch schwer genug zu erklären sein; denn rein äusserliche Mitteilung dabei anzunehmen, widerstreitet dem Wesen und der Würde der Religion, die immer das Innerste des Menschen ergreifen und beherrschen muss. Im Grunde ist es doch wieder das Problem der Entstehung einer Religion, nur eben in einer neuen Volksgemeinschaft, das dann vorliegt, und wenn die Tatsache, dass religiöse Ideen schon gegeben waren, also blos zur Geltung in weiteren Kreisen gebracht zu werden brauchten, die Erklärung zu erleichtern scheint, so wird sie andrerseits dadurch erschwert, dass ja die Völker, denen eine neue Religion mitgeteilt werden sollte, immer schon eine andere besassen, von der sie sich erst los machen mussten, was nicht ohne innere und äussere Kämpfe vor sich gehen konnte.

Bei diesen Schwierigkeiten ist es doppelt geboten, sich zunächst an unzweifelhafte und unbestrittene Tatsachen zu halten, welche das Aufkommen einer Religion umgeben und begleitet haben. Wenn nun das Christentum, um dessen historisches Verhältnis zum germanischen Heidentum es sich hier handeln soll, zunächst aus dem Schoos des Judentums hervorgegangen war und, da dieses trotzdem sich gegen die neue Religion wesentlich ablehnend verhielt, zunächst in der von griechischer Kultur durchdrungenen Heidenwelt des Römerreiches sich verbreitet hat, so fordert das alle Gebiete der Wissenschaft beherrschende Gesetz natürlicher Kausalität die Annahme, es sei jene Heidenwelt, obwohl auch sie der Annahme des Christentums teilweise lange widerstrebte, in einem nicht unbedeutenden Masse für dieselbe empfänglich, also den Grundgedanken der neuen Religion nicht ganz fremd gewesen. Dass sie einer neuen Religion bedürftig war, wird allgemein zugestanden, aber dass gerade diese Bedürftigkeit jene Empfänglichkeit und darum

teilweise Geistesverwandtschaft in sich schliesst, wird nicht genugsam anerkannt. Und doch ist auch dies nur eine Anwendung des allgemeinen Gesetzes der Kontinuität, und auf dem Gebiete der Geschichte wie auf dem der Natur gilt der Satz, dass neue Erscheinungen immer erst auftreten, nachdem sie durch vorangegangene vorbereitet waren, so wie umgekehrt alte Zustände nicht absterben, bevor ihr Ersatz angebahnt und zum Teil schon neben der untergehenden Gestalt hervorgetreten war. Zwar wird in allen Lehrbüchern der Welt- und Kirchengeschichte, auch in den vom positiv-christlichem Standpunkt ausgehenden, in schönen Worten dargelegt, dass Alles, was auf religiösem Gebiete dem Christentum vorangegangen war, Vorbereitung auf dasselbe sein sollte, dass mannigfache Keime einer neuen Religion und sittlichen Besserung in der Heidenwelt ausgestreut waren, und zu vielen Stellen des Alten und Neuen Testamentes sind auffallende Parallelen aus den Dichtern, Rednern, Geschichtschreibern und Philosophen des klassischen Altertums nachgewiesen worden; aber man hat, wenigstens von Seite der positiven Theologie, den Sachverhalt doch vorwiegend negativ aufgefasst: die heidnische Welt war trotz jenen Keimen und Ansätzen von Grund aus verdorben, sie hatte an sich selbst verzweifelt und musste eben darum das Christentum als etwas Neues, als „Erlösung" annehmen. Man übersieht dabei, dass auch solches Annehmen eine gewisse Fähigkeit und Selbsttätigkeit voraussetzt, da ein rein passives Verhalten des Geistes sogar bei der Sinneswahrnehmnng nicht vorkommt. Wer eine absolute Umwandlung aus göttlicher Wunderkraft annimmt, verlässt den Boden wissenschaftlicher Geschichtsbetrachtung. Das Positive, welches das Heidentum dem Christentum zubrachte, wenn es auch mehr als eine allgemeine unbestimmte Sehnsucht nach etwas Besserem war, lässt sich allerdings nicht leicht in eine Formel oder ein paar Lehrsätze zusammenfassen; aber umgekehrt konnte das Christentum in einige gut gewählte Schlagwörter (im besten Sinne dieses Ausdrucks!) eine Menge im Heidentum zerstreuter Gedanken zusammendrängen und damit eine allerdings wunderbare Wirkung ausüben. Doch sollte hier nur hervorgehoben werden, dass das Verhältnis der im römischen Reich verbreiteten Religion zum Christentum kein blos negatives sein konnte, und wenn die heidnische Religion selbst allerdings wenig Positives darbieten konnte, so wäre um so höher die mit ihr verbundene übrige Kultur anzuschlagen. Aber gerade von dieser

urteilt die potitive Theologie, dass sie sich erschöpft hatte, dass die Gesittung der von ihr durchdrungenen Völker verfallen war, und auch die pragmatische Geschichtschreibung lässt sich den Gedanken gefallen, dass die germanische Nation, mit ihrem unbefangenen Sinn und auch unverdorbenen Charakter, die Aufgabe habe übernehmen müssen, das Christentum zu thatkräftigem Leben zu bringen.

Hier berühren wir den Kernpunkt der Frage, auf die nun näher einzutreten ist. Wenn die Annahme einer göttlichen Vorsehung, welche die Weltgeschichte leite, überhaupt unsere Geschichtsbetrachtungen leiten darf, so war es gewiss eine providentielle Fügung, dass das Christentum gerade zu der Zeit auftrat, wo das römische Reich eine politische Einheit der damaligen Kulturvölker geschaffen hatte. Dass das Römerreich, nachdem (oder obgleich?) es das Christentum als Staatsreligion angenommen hatte, vor dem Andrang germanischer Völker zerfallen und deren neuer Staatenbildung Platz machen musste, muss dann freilich aus andern als religionsgeschichtlichen Ursachen erklärt werden. Wenn aber behauptet wird, dass die Germanen hauptsächlich darum berufen waren, die Erbschaft der Römer anzutreten, weil sie gerade durch ihre relativ geringere Kultur, verbunden mit Sittenreinheit und Gemütstiefe, besonders fähig gewesen seien, das Christentum anzunehmen und zur Grundlage der neuen Weltordnung zu machen, so lautet dies zwar schmeichelhaft für die Germanen, aber weniger für die Religion und das Christentum selbst, insofern jene Annahme den Gedanken enthält (von dem allerdings auch die heutige Heidenmission meistens ausgeht), die Grundwahrheiten der höchsten Religion seien so einfach, dass jedes unverdorbene Volk sie erfassen und sich aneignen könne. Dann erscheint freilich die ganze Kultur des Altertums als eine Verirrung oder ein ungeheurer Umweg, und das Christentum vorzugsweise für die Kinder und „Armen im Geiste“ bestimmt, wie das Neue Testament sich allerdings prägnant ausdrückt.

Wenn zwischen Religion und Sittlichkeit kein Verhältnis besteht, oder eine Abhängigkeit der letztern von der erstern, so konnten die Germanen kein besonderes Bedürfnis des Christentums empfinden, denn im zweiten Fall musste ihre relativ gesunde Sittlichkeit bereits auf einer entsprechenden Religion beruhen. Wenn dagegen die Religion von der Sittlichkeit in der Weise abhangen kann, dass eine relativ hochstehende Sittlichkeit das Bedürfnis nach einer ent-

sprechenden Religion zu wecken vermag, so konnten die Germanen allerdings zur Aufnahme des Christentums besonders befähigt sein, dann mussten sie aber auch mit besonderer Bereitwilligkeit zur Bekehrung sich herandrängen, die Macht der Überzeugung musste sogleich grosse Massen, wenigstens die überwiegende Mehrheit des Volkes ergreifen und der ausgestreute Same in kurzer Zeit reiche Früchte tragen. Davon zeigt aber die Geschichte Nichts. Die Bekehrung der Germanen erfolgte langsam und mühsam von einem Volke zum andern und innerhalb der einzelnen Völker von einzelnen Personen zu engeren und weiteren Kreisen, meist von den höheren Ständen nach unten fortschreitend, wie es in der Natur der Sache lag und auch im römischen Reich geschehen war, mit dem einzigen Unterschied, dass dort die Bekehrung mehr von unten nach oben sich verbreitet haben mag. Sie erfolgte bei den germanischen Völkern nicht ohne heftigen Widerstand des Volkes im Ganzen (so bei den Sachsen) oder einer Partei desselben (so schon bei den Westgothen) und nicht ohne wiederholte Schwankungen, so dass nach einem bedeutenden Fortschritt, den die Bekehrung etwa unter einem ihr günstigen Fürsten gemacht hatte, unter einem anders gesinnten wieder ein empfindlicher Rückschlag eintrat. Sie erfolgte ferner nicht immer, ja vielleicht selten, aus rein inneren Beweggründen religiöser Überzeugung, sondern unter starker Mitwirkung politischer Rücksichten, zuweilen auch blosser Zufälle, wenn z. B. das Glück des Krieges, nachdem es unter den alten Göttern ausgeblieben war, einmal mit dem neuen Gotte versucht wurde und dann sich einstellte, — Alles dies wie im römischen Reich! Bei solcher Äusserlichkeit und Unfestigkeit der Aneignung des Christentums konnten auch Früchte der Bekehrung weder frühzeitig noch reichlich zu Tage treten. Von den religiösen Gemütszuständen des Volkes in jener Übergangszeit gibt es natürlich keine unmittelbaren und sichern Zeugnisse; aber was wir von den sittlichen Zuständen wissen oder vermuten müssen, ist nicht günstig. Wenn wir die Germanen des ersten Jahrhunderts, wie sie Tacitus, offenbar nur aus teilweiser Kenntnis und idealisirend schildert, mit denen des vierten bis siebenten Jahrhunderts vergleichen, auf die es bei der Frage ankommt, so zeigen diese keinen bessern Zustand der Sitten als die Römer, sei es in Folge von Ansteckung durch die letztern oder aus innerer Verderbnis, und höchstens kann man zugeben, dass auf Seite der Germanen mehr Roheit und Wildheit

als Verdorbenheit bestand. Dass die Geschichte des merowingischen Königshauses noch nach der Bekehrung an die schlimmsten Erscheinungen in der julischen Kaiserfamilie des heidnischen Roms erinnert, mag aus dem zunächst und zumeist bei den Franken eingetretenen Zusammentreffen zweier Religionen und Kulturen, einer Vermischung von Einflüssen und Verwirrung der Grundsätze erklärt werden, welche in solchen Fällen fast unvermeidlich ist. Das Christentum konnte jene Verwilderung der Sitten weder verhindern, noch auf einmal beseitigen; aber wenn die Germanen jener Zeit eine ganz besondere Empfänglichkeit für dasselbe, resp. für die mit ihm verbundene Milderung der Sitten gehabt hätten, so wären Erscheinungen jener Art bei ihnen überhaupt nicht möglich gewesen, auch wenn einzelne Ausartungen zugleich als Ausnahmen betrachtet werden dürfen. Die deutsche Heldensage, welche um jene Zeit ihre höchste Ausbildung gefunden haben muss, zeigt eben so viele Beispiele von Verrat als von der sonst als Nationaltugend gepriesenen Treue. Noch im Nibelungenlied ist das Christentum nur äusserlich und die Treue bis in den Tod zugleich Blutrache. Die christliche Bildung und Wissenschaft Deutschlands blieb das Mittelalter hindurch abhängig von der romanischen, und von einer eigentümlichen, tiefern Auffassung des Christentums finden wir Spuren erst in den letzten Jahrhunderten jenes Zeitraumes.

Die Langsamkeit, mit der das Christentum bei den Germanen fortschritt, erklärt sich aus besondern Gründen. Der germanische Volksgeist ist überhaupt mehr auf langsame, aber tief innerliche Entwicklung angelegt als der griechische und romanische; er wird also auch bei der Aneignung des Christentums seine angeborne Art bewährt haben. Es kam aber noch ein Umstand hinzu, der die Christianisirung der Germanen verzögern musste. Das griechisch-römische Heidentum hatte sich, wie das Judentum, ausgelebt; was diese Religionen an brauchbaren Elementen erzeugt hatten, war in das Christentum übergegangen und der Übergang war im Ganzen allmälig und friedlich, ohne einen gewaltsamen Bruch erfolgt, ähnlich etwa wie die lateinische Sprache sich in die romanische verwandelte. Dass die Christenverfolgungen römischer Kaiser (mit Ausnahme Julians) nicht in positivem Eifer für das Heidentum oder in Unduldsamkeit gegen die neue Religion als solche, sondern in politischen Rücksichten ihren Grund hatten, ist bekannt. Bei den Germanen dagegen, wenigstens zunächst bei den Deutschen und

Angelsachsen, war das Heidentum noch nicht ausgereift, sondern seine Entwicklung wurde durch die Verbreitung des Christentums unterbrochen. Der Glaube an die alten Götter lebte im Volke noch frisch, er hatte auch noch eine ziemlich einfache, wenig ethisch ausgebildete Gestalt, und was er in der letztern Richtung etwa noch hätte werden und leisten können, lässt sich nur aus der Entwicklung schliessen, die er in Skandinavien gefunden hat, welches noch mehrere Jahrhunderte länger von der römisch-christlichen Kultur unberührt blieb. Es ist also natürlich, dass es den Deutschen schwer wurde, ihren Glauben abzustreifen, weil sie die Leistungsfähigkeit desselben noch nicht ganz erprobt hatten. Oberflächlich blieb die Bekehrung allenthalben, je gewaltsamer und schneller sie geschehen war; daher finden wir auch ein so starkes Nachleben des Heidentums unter verkleideten Formen bis tief in's Mittelalter und teilweise sogar in die neuere Zeit hinein. In Deutschland mag dies mit dem konservativen Zug der Gemütlichkeit und Treue zusammenhangen; in den romanischen Ländern mit der sinnlich-plastischen Anlage des Volksgeistes, die denn auch im spätern katholischen Glauben und Kultus sich deutlich genug ausgeprägt hat.

Wenn nun das Christentum schliesslich trotz jenen Hindernissen bei den Germanen ebenso feste Wurzeln schlug wie im Süden, so muss wol abermals ein besonderer Grund gewaltet haben, der ein Gleichgewicht zwischen Abstossung und Anziehung herstellte. Dass in der Religion der Germanen selbst Elemente enthalten waren, die anziehend wirken konnten, lag zwar zu vermuten am nächsten, ist aber bisher von Niemand behauptet worden; dagegen hat man eine gewisse Verwandtschaft germanischen Geistes mit christlichen Ideen auf einem andern Gebiete zu finden geglaubt.

Seit Vilmar die Eigentümlichkeit der Gesammtauffassung der Person Christi, seines Lebens und Wirkens, in der altsächsischen Dichtung „Heliand“ hervorgehoben hat, haben neuere Literatur- und Kirchenhistoriker dasselbe getan; z. B. Rettberg (Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I, S. 246 ff.), und zwar im Zusammenhang mit der Ansicht, dass die Germanen mehr als die Völker der alten Welt befähigt gewesen seien, den Kern der christlichen Lehre von der Aneignung des Heils durch Glauben und Hingebung des ganzen Menschen an die Person des Heilands zu erfassen. Dass der „Heliand“ erst im neunten Jahrhundert gedichtet ist, nachdem die Bekehrung der Sachsen äusserlich vollendet war, kann uns

nicht abhalten, in ihm ein Zeugnis ächt germanischen Geistes und auch Nachklänge des Heidentums zu erkennen; die Frage ist nur, ob das dort aufgestellte Bild des Heilands als eines zwar friedlichen, doch nach Art eines weltlichen Gefolgs- oder Lehnsherrn auftretenden Fürsten dem evangelischen Bilde Christi wirklich entspreche, wenigstens mit ihm vereinbar sei, also eine Verwandtschaft germanischen und christlichen Geistes beweisen helfe. Nach Rettberg entspricht insbesondere der Grundzug der Treue, der Anhänglichkeit und Hingebung, die nach altgermanischem Rechte die Gefolgsleute ihrem Führer, nach der spätern Verfassung die Mannen oder Vasallen ihrem Lehnsherrn schuldig waren, der christlichen Forderung der Hingabe der Gläubigen an Christus. Dieser hat nach der Darstellung des „Heliand“ seine Getreuen gesammelt zu einem Heerzuge gegen Welt und Teufel; in seiner Bergrede verspricht er, wie ein König oder Herzog in einer Volksversammlung, seinen Mannen Sieg und himmlischen Lohn; zunächst aber ist ihr höchster Ruhm, mit ihm und für ihn zu streiten und zu sterben; grösster Schaden und Schande ist Zweifel und Zagen, aus dem unbedingten Vertrauen erwächst die volle Tatkraft. Dass noch manche einzelne Szenen nach altdeutscher Sitte geschildert werden, z. B. die Hochzeit in Cana nach Art eines einheimischen Trinkgelages, dass bei der Gefangennehmung Christi das wehrhafte Verhalten des Petrus hervorgehoben wird (ähnlich der Äusserung, die Clodwig bei seiner Bekehrung getan haben soll), ist ebenso richtig als bekannt.

Mit Wohlgefallen bemerken wir diese Züge einer natürlichen, unbefangenen, oder eben nur in der heimischen Sitte befangenen Auffassung der evangelischen Geschichte, welche in dem anachronistischen Verfahren altdeutscher Maler bei Darstellung derselben Gegenstände noch viel später ein Gegenstück findet. Wir werden nachher darauf zurückkommen, dass der Parallele zwischen altgermanischer Heldenhaftigkeit und christlicher Frömmigkeit etwas Wahres zu Grunde liegt, aber von einer andern Seite als der im „Heliand“ hervorgehobenen, eine wirkliche Übereinstimmung zwischen germanischem und christlichem Geiste können wir in allem Angeführten nicht finden, sondern nur die unvermeidliche Strahlenbrechung des reinen Lichtes christlicher Wahrheit in den Medien der Volksgeister, wie noch später im deutschen und romanischen Katholizismus, im lutherischen, reformirten und englischen Protestantismus. Ob die Darstellung des „Heliand“ auf unbewusster irrtüm-

licher Auffassung der christlichen Lehre oder auf bewusster Umdeutung (welche von Entstellung noch wol zu unterscheiden ist) derselben beruhe, kann hier unentschieden bleiben. Nötiger scheint es, vor einem andern Fehler zu warnen, den man begehen würde, wenn man Elemente ursprünglicher Verwandtschaft, die das germanische Heidentum und das Christentum ganz unabhängig von einander und vor ihrer geschichtlichen Berührung enthalten haben können, mit Erscheinungen vermengen wollte, welche erst nach jener Zeit, in der Periode des oben so genannten Nachlebens des Heidentums, in Folge von Ausgleichung, Akkomodation und Übertragung von der einen Religion auf die andere, mehr oder minder bewusst sich eingestellt haben. Dagegen dürfen wir für die nachfolgende Vergleichung des rein Heidnischen und rein Christlichen innerhalb beider Seiten ältere und spätere Elemente zusammenfassen. Wir beschreiben hier nicht den geschichtlichen Verlauf der Bekehrung der Germanen in ihren einzelnen Stadien bei den verschiedenen Völkern, sondern wir suchen ein Gesammtbild des germanischen Geistes und Lebens im Vergleich zum christlichen. Für eine solche Betrachtung brauchen räumliche und zeitliche Unterschiede, besonders innerhalb des germanischen Heidentums, nicht ängstlich aufgestellt und festgehalten zu werden, zumal da die historischen Zeugnisse für die älteste Zeit überhaupt mangelhaft sind; es darf und muss also das deutsche Heidentum, wie es zur Zeit der Bekehrung beschaffen sein mochte, aus den bedeutend späteren Quellen, die wir für das nordische Heidentum besitzen, ergänzt werden, was auch in den Darstellungen der germanischen Mythologie meistens geschehen ist; nur muss man sich der historischen Ungenauigkeit, die man dabei begeht, stets bewusst bleiben und nicht einzelne Züge des nordischen Heidentums späterer Zeit unmittelbar auf das ältere Deutschland übertragen, sondern dieselben nur für den Geist des germanischen Heidentums und die Entwicklungsfähigkeit des letztern im Ganzen geltend machen. In entsprechender Weise braucht für das Christentum weder im Neuen Testament der Unterschied des synoptischen vom paulinischen und johanneischen Lehrtypus, noch im Ganzen der des Neuen Testamentes von dem der katholischen Kirche festgehalten zu werden; jene Unterschiede sind ja erst in neuerer Zeit entdeckt und geltend gemacht worden und bestanden noch nicht für die Missionäre des frühern Mittelalters, also auch nicht für das Volk, dem sie predigten;

dagegen gehören zum Christentum auch die Vorstellungen des Judentums, so weit sie nicht von dem erstern ausdrücklich aufgehoben waren.

Betreffend das germanische Heidentum sind die Ansichten über das Verhältnis des deutschen zum nordischen und insbesondere über das Alter und die Echtheit der nordischen Quellen in neuerer Zeit bei den Germanisten selbst schwankend und streitig geworden. Früher hatte man die nordische Mythologie, wie sie in den Edden vorliegt, ohne Bedenken als zuverlässige Quelle auch für den Glauben der alten Deutschen betrachtet und benutzt. J. Grimm hat dies Verfahren nicht gebilligt, und um die Mangelhaftigkeit der Quellen für die altdeutsche Religion zu ergänzen, hat er den Volksglauben des Mittelalters als Überrest des Heidentums aufgedeckt und ausgenutzt. Simrock schöpfte aus beiden Quellen und suchte dieselben zu einem Gesammtbilde zu verschmelzen; ebenso Mannhardt, der aber den deutschen Volksglauben methodischer als Grimm auszubeuten und auch mit dem der klassischen und osteuropäischen Völker zu vergleichen strebte. Gegen unkritische Benutzung des Volksglaubens, als einer durch christliche Einflüsse getrübten Quelle, hatte schon W. Müller Bedenken erhoben; Müllenhoff lenkte noch entschiedener auf die römischen und die ältern kirchlichen Nachrichten zurück, und wollte daneben einzig in der Heldensage noch eine mittelbare Quelle erkennen. Unterdessen war auch das Alter und die unbeschränkte Gültigkeit der sogenannten ältern Edda zweifelhaft geworden, und als vor einigen Jahren selbst nordische Gelehrte nachzuweisen suchten, dass wichtige Stücke des eddischen Vorstellungskreises bereits auf christliche Einflüsse zurückzuführen seien, welche besonders durch den Verkehr der Skandinavier mit Brittanien vermittelt worden wären und sogar Elemente der griechischen Mythologie durch gelehrte Vermittlung nach dem Norden getragen haben sollten, drohte das ganze Gebäude der germanischen Mythologie zusammenzubrechen. Nachdem mehrere deutsche Gelehrte den Aufstellungen der nordischen Beifall gezollt hatten, war es (der bald nachher verstorbene) Müllenhof, der die Fülle und Tiefe seiner Kenntnis des gesammten germanischen Altertums und auch seinen leidenschaftlichen Eifer für die Reinhaltung der Wissenschaft in die Wagschale warf, um die Echtheit der wesentlichen Bestandteile der Edda zu retten. Die Möglichkeit christlicher Einflüsse auf einzelne Vorstellungen des spätern nordischen Heidentums

wollte er nicht bestreiten, aber den Versuch, die Wirklichkeit dieses Sachverhaltes nachzuweisen, fand er verfehlt und wir haben abzuwarten, ob die skandinavischen Gelehrten ihre Hypothese aufrecht erhalten oder zurücknehmen, wenigstens einschränken werden. Unterdessen werden wir auf dem Standpunkt verharren dürfen, dass die Edda als Quelle für die spätere Entwicklung des nordischen Heidentums ihre Gültigkeit behalte, womit eben schon gesagt ist, dass christliche Einflüsse für jene Zeit nicht ganz abzuweisen sein werden. Merkwürdig und lehrreich für die Religionsgeschichte überhaupt, auch für die heutigen Zustände der christlichen Kirche, bleiben einige schon von Grimm beigebrachte Nachrichten nordischer Geschichtsquellen, dass in der Zeit der allmäligen Verbreitung des Christentums in jenen Gegenden, also etwa im neunten und zehnten Jahrhundert, als der heidnische Glaube teils in sich selbst, teils durch Berührung mit dem christlichen zu wanken angefangen hatte, einzelne Männer, und zwar von den angesehensten und besten, irre geworden an dem alten Glauben des Volkes und doch auch dem Christentum noch nicht ergeben, von beiden Autoritäten sich abwandten und einzig auf ihre persönliche Kraft und Tugend sich verliessen, während andere, schwächer an Charakter, aber ohne Zweifel stärker an Zahl, eine Zeit lang beide Kulte neben einander pflegten, um in der Not jedenfalls nicht ganz leer auszugehen und den Wert der beiden Religionen durch fortgesetzte Versuche an praktischen Erfolgen zu prüfen. Als dann das Christentum endlich durch innere und äussere Gewalt obgesiegt hatte, brach auch für den Norden die Zeit an, wo das Heidentum nur noch ein Nachleben in zurückgezogener und halb verdeckter Gestalt zu fristen vermochte.

Absehend von dieser spätern Zeit, welche auf friedliche Weise eine teilweise Vermischung und Verschmelzung von Elementen beider Religionen im Volksglauben zuwege brachte, haben wir im Gegenteil die ältere Zeit ins Auge zu fassen, wo die beiden Religionen getrennt einander gegenüberstanden und das Heidentum doch Elemente enthalten konnte, die dem Christentum entgegenkamen. Wir haben aber dabei nicht nur gewisse allgemeine Vorstellungen im Auge, welche jede höhere heidnische Religion als Keime des Christentums enthält, sondern einzelne von besonderer Beschaffenheit, welche das Heidentum der Griechen und Römer weniger oder gar nicht entwickelt hatte, so dass von dieser Seite

allerdings eine vorzugsweise Fähigkeit der Germanen zur Annahme des Christentums stattgefunden haben kann.

Anerkannt ist heutzutage, dass das Heidentum der Kulturvölker nirgends von Polytheismus im Sinn von roher Vielgötterei ausgegangen ist, sondern von Henotheismus, d. h. Verehrung eines vorwaltenden Gottes, der sich allerdings zu einer Mehrheit erweitern konnte, und dass es aus der im Lauf der Zeit hauptsächlich durch Völkermischung und Staatenbildung erwachsenen Vielheit von Göttern wieder einer Einheit, aber dann im Sinn von Einzigkeit zustrebte, also monotheistisch sich zuspitzte. Wie bei den klassischen Völkern später Zeus und Jupiter über alle andern Götter emporsteigt, so bei den Germanen Wodan, nachdem einzelne Völker unter verschiedenen Namen den Gott des Krieges oder der Sonne oder des Donners bevorzugt hatten. Den Namen „Allvater", der in der Edda mehrmals in etwas mysteriöser Weise auftaucht, dürfen wir nicht in christlichem Sinn nehmen, auch nicht als einen Begriff, den das Heidentum von Anfang an besessen und später auf einen höchsten Gott, etwa Wodan, angewandt hätte, der, wie Zeus und Jupiter, in genealogischem und dann auch teilweise in ethischem Sinne Vater einzelner Götter und Menschen ist, aber nicht ausdrücklich so genannt wird.

Wie das Christentum, den strengen jüdischen Monotheismus abstreifend, das göttliche Wesen in eine Dreiheit von Personen auseinanderlegte, deren Einheit allerdings ebenso entschieden behauptet wurde, so finden wir bei den heidnischen Kulturvölkern arischen Stammes vielfach eine Dreiheit von Göttern in bevorzugter Weise aus der Vielheit hervorgehoben. So auch bei den Germanen, noch bei den Deutschen zur Zeit der Bekehrung, obwohl die Namen bei den einzelnen Völkern schwanken und Einheit des Wesens nicht betont wird; die Zahl konnte immerhin zur Anknüpfung an die christliche dienen.

Wichtiger als die Zahl ist aber das Wesen der Gottheit, das Element, in dem sie sich bewegt. Dass nun die Götter des Heidentums ursprünglich Naturwesen oder Naturmächte sind, denen erst später teilweise geistige Bedeutung untergelegt wurde, ist bekannt genug. Man sollte aber nicht übersehen, dass auch der Gott des Judentums und Christentums einer Naturgrundlage, eines sinnlichen Elementes, in dem er wahrgenommen oder mit dem er wenigstens verglichen wird, nie entbehren konnte, da schon die

Sprache abstrakte Begriffe nur aus konkreten Vorstellungen erzeugt. Diejenigen Naturelemente, welche sich als Träger oder als Stützen für die Vorstellung umfassenden geistigen Wesens am ehesten eignen, sind Luft und Licht, die feinsten und darum leichtbeweglichsten Stoffe der Erscheinungswelt. Ruach Elohim im Alten Testament, πνεῦμα und Spiritus im Neuen, mögen noch so abstrakte Bedeutung erlangt haben: ihre Grundbedeutung konnte so wenig ganz verloren gehen wie die des deutschen Wortes Geist, mit dem wir noch heute in Zusammensetzungen sogar Flüssigkeiten benennen, welche leicht verdunsten und getrunken oder eingerieben das Lebensgefühl anregen. Auch die Seele des Menschen konnte nie anders denn als Lufthauch oder Athem aufgefasst werden. Bewegte Luft ist nun auch das Element, aus welchem der Name und das Wesen des höchsten Gottes der Germanen, Wodan, geflossen und welches auch den jüdisch-christlichen Vorstellungen von Gott nicht fremd ist. Jehova erscheint gnädig im sanften Säuseln der Luft (1 Röm. 19, 11—13) und vom Geiste Gottes heisst es im Neuen Testament: „er wehet, wo er will und du hörest sein Brausen“ (Joh. 3, 8). Bekannt ist ferner, dass die ältesten Bezeichnungen des göttlichen Wesens in den indogermanischen Sprachen auf die Vorstellung des Lichtes weisen. Derjenige germanische Gott, dessen Name aus jener Wurzel gebildet ist (Tiu, Ziu), ist später als Kriegsgott hinter Wodan zurückgetreten, aber andere Götter (im Norden besonders Balder, Heimdall und Frey) sind wesentlich Lichtwesen. Aus Verehrung eines stralenden Gestirns war auch die Jehovas hervorgegangen und noch später erscheint er als Feuer seinem Volke vorangehend, die Feinde desselben im Kampfe, aber auch seine Propheten im heiligen Eifer verzehrend. Vom christlichen Gotte heisst es nicht blos: „er wohnt im Licht“ (1 Tim. 6, 16), sondern sein eingeborner Sohn ist als Licht erlösend in die Finsternis eingetreten (Joh. 1, 4—5, 8—9). Bei diesen und ähnlichen Ausdrücken mag man sich, besonders wenn ein ausdrückliches „wie“ dabei steht, eines blos bildlichen Sinnes bewusst gewesen sein und wir wollen den grossen Abstand der Denkweise, der in einem einzigen Wörtchen „wie“ enthalten ist, gegenüber der heidnischen Vorstellung von substantieller Identität des Stoffes mit dem Wesen nicht verkennen, so wie auch unsere modernen Dichter (z. B. Lenau), wenn sie in personifizirenden Naturbildern reden, damit weder eine neue Mythologie aufstellen wollen, noch in solchem Sinne verstanden

werden; aber dass das Heidentum ebenfalls von blos bildlicher, nur eben unbewusster, Vorstellung ausgegangen war, wenn es auch später die verdichteten Bilder nicht mehr ganz in das flüssige Element der ursprünglichen Vorstellung zurück verwandeln konnte, muss ebenfalls anerkannt werden.

Die allgemeinen Vorstellungen vom Wesen der Gottheit werden im Heidentum erläutert und ergänzt durch Charakterzüge einzelner Götter, denen natürlich auf Seite des Christentums nur die Vorstellung des Einen Gottes und seines eingeborenen Sohnes gegenübergestellt werden kann.

Wodan, von dem oben gesagt wurde, er habe sich an die Spitze der Götter emporgeschwungen, hat in der Edda auch Eigenschaften, die ihn dieser Stellung würdig erscheinen lassen. Dass das Naturelement seines Wesens die bewegte Luft war, machte ihn am ehesten fähig, dasselbe zu vergeistigen und er trägt in der Tat in den spätern Darstellungen einen vorwiegend geistigen Charakter. Er ist sinnreich, weise, erfinderisch, der höchsten Zauberkräfte (Runen) kundig, in seinen Gedanken die ganze Welt und Zeit umfassend. Er verleiht nicht blos die höchsten Gaben des Glückes, Reichtum und Siegesmacht, sondern auch die Gaben des Geistes, dessen Fülle er selbst besitzt. Darin gleicht er dem Gott des Christentums, von dem es heisst: „Alle guten Gaben kommen von oben herab, von dem Vater des Lichtes“ (Jak. 1, 17). Wodans Fürsorge umfasst einzelne Personen und Stände vorzugsweise, besonders die Könige und Helden. Bei einem kriegerischen Volke musste der höchste Gott, wenn er nicht ursprünglich Kriegsgott war, diese Eigenschaft zu den übrigen annehmen. Wodan hat unter den königlichen und adeligen Kriegshelden seine Lieblinge, die er von Jugend auf an sich zieht und zu ihrem hohen Berufe emporhebt, wie Jehovah die Stammväter, Richter und einzelne Könige des jüdischen Volkes. Jene sind von Wodan erkoren, ihm auf Erden zu dienen, und wenn sie ihr irdisches Leben rühmlich auf dem Schlachtfelde geendigt haben, in der himmlischen Welt (Walhall) Aufnahme, Fortsetzung ihrer kriegerischen Übungen und zuletzt auch wieder eine entsprechende Verwendung zu finden (s. unten).

Wenn in dieser Bevorzugung auserwählter Menschen eine gewisse Einseitigkeit, Parteilichkeit und Einschränkung des allumfassenden göttlichen Wesens liegen mag, welche zwar dem ältern Judentum, nicht aber dem Christentum zu entsprechen scheint, so

vergesse man nicht, dass die christliche Lehre etwas Ähnliches aufweist, was ja auch die Theologie lange und ernst genug beschäftigt hat. Alle Menschen sind zum Heil der Erlösung bestimmt, aber die göttliche Gnade kann nicht allen zugleich und in gleichem Masse zu Teil werden; auch sie ist verbunden mit der Vorstellung einer Wahl: „Viele sind berufen, wenige erwählt“ (Math. 22, 14; vgl. 7, 13—14). Wenn irgend etwas Besonderes die germanischen Heiden zum Christentum ziehen konnte, so war es am ehesten diese Vorstellung einer göttlichen Wahl. Das Streben, die in derselben liegende Ungerechtigkeit von Gott abzuwenden und durch irgend welche spätere Verfügungen auszugleichen, konnte die frühere Zeit nicht beschäftigen, da die Tatsachen zunächst der scheinbar harten Lehre Recht geben. Dass das Himmelreich der Christen nicht den kriegerischen Anstrich von Walhall hat und noch durch andere Tugenden als todverachtende Tapferkeit erworben wird, muss natürlich bemerkt werden; aber nicht dies ist hier wesentlich, sondern der besondere Aufenthalt der Seligen, von dem auch Christus sagt: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen; ich gehe hin, euch einen Ort zu bereiten“ (Joh. 14, 2).

Wenn Wodans weltdurchdringender Verstand etwas Kühles, sein kriegerischer Anhauch etwas Wildes an sich hat und er durch beide Eigenschaften dem christlichen Gotte ferner steht, so finden wir ihn nach der letztern Richtung ergänzt durch andere Götter, darunter zwei Söhne von ihm, welche mildern und wärmern Charakter zeigen und den Menschen näher stehen, wie der Mensch gewordene eingeborne Sohn Gottes im Christentum. Einer jener Söhne heisst in der Edda Heimdall. Er ist Wächter der Brücke, welche den Himmel mit der Erde verbindet (ähnlich dem Regenbogen nach der Sündflut im Alten Testament). Er ist wachsam wie „der Hüter Israels, der nicht schlummert noch schläft“ (Psalm 121, 4); seine Sinne sind so scharf, dass von ihm ernstlich gilt, was von Menschen jetzt nur ironisch: er hört das Gras wachsen (und die Wolle auf den Schafen). Als Mittler zwischen Göttern und Menschen ist er aus seiner himmlischen Höhe herabgestiegen und hat unter den Menschen die Stände, also die Ordnung des geselligen Lebens, gegründet.

Noch milder ist ein anderer Sohn Wodans, Balder, der längst mit Christus verglichen worden und doch gewiss nicht erst eine Nachbildung des letztern auf heidnischem Boden, wohl aber

eine selbständige Parallele zu ihm ist. In ihm hat die Lichtnatur des göttlichen Wesens ihre reinste Gestalt gefunden und ist aus der physischen Sphäre ausdrücklich in die ethische übergetragen. Er ist nicht nur der weiseste, sondern auch der mildeste und beste von allen Göttern (des Asengeschlechtes), ihr und der Menschen Liebling. In seinem Reiche kann nichts Unreines bestehen; er selbst ist das Bild der Unschuld und bleibt es, auch nachdem die übrigen Götter, in Schuld verstrickt, ihren Untergang herbeigeführt haben. Er selbst wird zwar von diesem Verhängnis mitbetroffen, insofern er, wie alles Schöne und Reine, früh sterben muss, als unschuldiges Opfer, nicht für die Sünden der Menschen, sondern der Götter. Aber der heidnische Glaube konnte sich so wenig wie der christliche damit befriedigen, dass diese Lichtgestalt eine Beute des Todes bleiben sollte: nach dem Untergang der alten Weltordnung soll Balder zu neuem Leben emporsteigen und mit einigen andern Göttern, welche den Weltbrand überlebt haben, ein goldenes Zeitalter herbeiführen. Diese Vorstellungen mögen, obwohl sie sich in einem der ältesten Lieder der Edda finden, erst die Blüte und Frucht der spätesten Zeit des nordischen Heidentums und nicht ohne Einfluss des Christentums entstanden oder wenigstens ausgebildet sein, sie mögen auch nicht allgemeiner Glaube, sondern Gedanken einzelner tief blickender Geister, sie mögen überhaupt mehr ideale Hoffnungen und Wünsche als eigentliche Glaubenssätze, die sich auf Tatsachen beziehen, gewesen sein; immerhin wird man zugeben müssen, dass in Balder das nordische Heidentum einen unverkennbaren Ansatz zum Christentum genommen hatte. Dass es fähig war, ähnliche Gedanken aus sich zu erzeugen, zeigt noch eine dritte Göttergestalt, welche ebenfalls mit dem Bilde des christlichen Gottessohnes sich berührt. Der im Norden (neben zwei andern) hochverehrte Gott Frey, dem ein deutscher Name Fro entspricht, obwohl er als heidnischer Gott in Deutschland nicht unmittelbar bezeugt ist, war nicht wie die beiden vorher genannten ein Sohn Wodans, überhaupt nicht aus demselben Geschlecht wie die andern Götter, aber darum um so mehr geeignet, als Vertreter eines andern Prinzips jene zu ergänzen. Auch er trägt mildere Züge als die andern Hauptgötter. Er ist zwar ein mächtiger Herrscher, aber nicht kriegerischen, sondern friedlichen Charakters; er gleicht darum am meisten Christus als Friedensfürsten. Die ursprüngliche Naturgrundlage seines Wesens ist unverkennbar, sei

sie nun geradezu die Sonne oder die laue Luft des Frühlings gewesen, die alle Wesen gedeihen lässt; aber auch er ragt in die sittliche Welt hinein und ist eine versöhnende Macht, wie man daraus erkennt, dass ihm besonders am Julfest (Weihnacht) Sühnopfer und Gelübde dargebracht wurden. Wenn Balder nur fast zu zart und in seinem Schicksal rein passiv erscheint, indem er nicht aus freiem Willen in den Tod geht, sondern von demselben eben betroffen wird, so ist Frey kräftiger und wehrhafter; das Verderben der Gesammtheit vermochte freilich auch er nicht aufzuhalten.

Ein Hauptanstifter dieses Verderbens ist der von Anfang an unter den Göttern wirksame Loki, der vielleicht ursprünglich das verzehrende Feuer bedeutet, später aber überhaupt das böse Prinzip. Schadenfreude und Zerstörungssucht sind die Seele seines Wesens und er ist um so gefährlicher, weil seine Klugheit zeitweise den Göttern grosse Dienste leistet, bis die Bosheit seiner Absichten sich enthüllt und er im letzten Kampfe offen mit seiner Sippschaft aus dem Riesengeschlecht als Feind der Götter hervortritt. Dieser Gestalt kann natürlich auf Seite des Christentums nur der Satan gegenübergestellt werden, den schon das Alte Testament zwar nicht als ebenbürtigen Gegner Gottes, aber als bösen Geist der Versuchung und Verführung kannte. Das Neue Testament und die spätere Kirchenlehre durften die Macht des Teufels nicht zu einer dualistischen Spannung gegen den allmächtigen Gott steigern und der Sieg des letztern war zu allen Zeiten zum voraus gesichert; aber ein Kampf bleibt auch hier nicht erspart, und wenn man in dem altdeutschen Gedicht (Muspilli), welches als Vorspiel des jüngsten Gerichtes einen Zweikampf zwischen dem wiederkehrenden Propheten Elias einerseits, dem Satan und dem Antichrist andrerseits in Aussicht stellt, nicht Nachklänge des heidnischen Weltkampfes, sondern selbständige christliche Mythen nach dem Vorbilde der Offenbarung Johannis zu erkennen hat, so bleibt die Parallele nur um so unabweisbarer.

Bei der germanischen Frauenverehrung durfte man erwarten, dass weibliche Göttergestalten zahlreicher und mannigfaltiger zum Vorschein kämen. Im Grunde finden wir aber (neben einigen Spezialgöttinen, die nur für den Norden bezeugt sind), nur eine Gestalt unter verschiedenen Namen, das vergrösserte und verklärte Bild der germanischen Hausfrau. Ihr hat das Urchristentum natürlich nichts gegenüberzustellen, aber der besonders in der Frauenwelt

begreifliche Trieb, das Göttliche nach seiner milden Seite auch in weiblicher Gestalt anzuschauen, führte früh zur Verehrung der jungfräulichen Mutter des Heilands, welche allmälig zu einer Gott Vater und ihren Sohn fast verdunkelnden Himmelskönigin erwuchs und dadurch geeignet wurde, mit der heidnischen Königin verglichen, resp. an deren Stelle gesetzt zu werden, wovon der spätere Volksglaube zahlreiche und bekannte Zeugnisse darbietet.

Nachdem nun einige Hauptcharaktere der germanischen Götterwelt, welche mit christlichen Ideen sich vergleichen liessen, in ihren individuellen Zügen dargestellt sind, können wir das Wesen der Götter noch in ihrem gemeinsamen Leben und Wirken ins Auge fassen.

Offenbare Erscheinung der Götter vor den Augen der Menschen hat das Heidentum nirgends behauptet und unmittelbare Nähe derselben eher gefürchtet als gewünscht. Eben darum verfertigte und verehrte man Bilder der Götter, welche freilich nach dem Zeugnis des Tacitus den alten Deutschen noch so fremd waren wie eigentliche Tempel; nur von Sinnbildern und heiligen Wäldern weiss der römische Geschichtschreiber bei ihnen zu berichten. Aber an zeitweise Besuche oder Umzüge einzelner Götter in mehr oder weniger verhüllter Gestalt glaubten die Germanen, und ein Beispiel davon ist die oben angeführte Einkehr des Gottes Heimdall unter den Menschen zur Stiftung der Stände, wovon J. Grimm (Kl. Schriften, Band 7, S. 114) noch in Hans Sachsens Spiel „Die ungleichen Kinder Evas“ einen Nachklang finden will. Das Christentum hat ähnliche Vorstellungen sonst aufgegeben, weil es Gott in Christus geradezu selbst menschliche Gestalt annehmen liess und auf diesem Weg eine absolute Vermittlung ein für alle Mal herstellte; aber die christliche Legende späterer Zeit ist mehrfach zu der traulichen Vorstellung zurückgekehrt, die auch das Alte Testament (z. B. in der Geschichte Abrahams) von Erscheinungen Gottes auf Erden in verkleideter Menschen- oder Engelsgestalt gehegt hatte. Die auch dem protestantischen Volke nicht fremd gewordenen Legenden von Wanderungen des Heilands mit Petrus (nach dem Zeitalter der evangelischen Geschichte und über deren Schauplatz hinaus), zum Teil verbunden mit scherzhaften, rein menschlichen Anwandlungen der heiligen Personen, gleichen den antiken Sagen von Zeus und Hermes, z. B. deren Einkehr bei Philemon und Baucis, und ähnlichen nordischen von Wodan, der überhaupt als rastloser Wanderer

aufgefasst und dargestellt wird, allein oder in Begleitung anderer Götter, mit Einkehr bei Riesen und Menschen.

Der allgemeinen Vorstellung einer periodischen Annäherung der Götter an die Menschen, besonders zu gewissen Zeiten des Jahres, wo das Naturleben, zunächst der Sonnenlauf, seine Wendepunkte erreicht, entsprach die weitere, dass die Götter umgekehrt zu gewissen Zeiten nicht blos aus der Sphäre der Erscheinung zurückweichen, sondern einer Schwächung ihrer Macht unterworfen seien, freilich um dann mit erneuter Kraft zurückzukehren. Mit der Vorstellung eines solchen periodischen Schwankens der göttlichen Macht berühren wir allerdings die schwächste Seite des Heidentums, gerade auch des germanischen, und wir dürfen nicht hoffen, auch hiezu eine wirkliche Parallele im christlichen Vorstellungskreis zu finden. Dennoch führt uns diese Schwäche mittelbar zu einer eigentümlichen Kraft des religiösen Vorstellens unserer Vorfahren und zu ihrem Übergang ins Christentum.

Jenes Schwanken erklärt sich, so weit es periodischen Charakter trägt, zunächst eben aus der Naturgrundlage der Götter, hauptsächlich aus dem in der Heimat der Germanen stark hervortretenden Gegensatz von Sommer und Winter, von denen jener eine heitere, freundliche und machtvolle, dieser eine trübe, unheimliche und geschwächte Erscheinung der Götter mit sich brachte. Aber abgesehen von der Natur zeigt die Offenbarung des Göttlichen in der Erfahrung der Menschen zu allen Zeiten verschiedene Grade von Stärke und Deutlichkeit. Auch der Psalmist, Hiob, die Propheten und Apostel und mit ihnen jeder Christ empfindet die Nähe und Hilfe seines Gottes je nach seinen Schicksalen ungleich und vermisst die Gegenwart desselben im Glück weniger als in der Not.

Wirkliches Absterben eines heidnischen Gottes kommt nur in dem Mythus von Balder vor und auch dort nicht als ein absolutes, indem eine einstige Wiedererweckung des geliebten Gottes in Aussicht genommen wurde, so dass eine Vergleichung mit Christus auch hier statthaft ist, nur mit dem allerdings bedeutenden Unterschied, dass die Auferstehung Christi als bereits eingetretene Tatsache geglaubt und sogar zum Prinzip des Glaubens erhoben wurde. Jener Mythus führt uns aber auf eine weiter greifende Eigentümlichkeit der germanischen Religion, wenigstens in ihrer spätern nordischen Gestalt, auf die wir ja fortwährend rekuriren müssen, um eine Vorstellung von der tieferen Anlage und Ausbildungsfähigkeit

der erstern zu gewinnen. Mehr als in der griechischen Religion wird dort das Leben der Götter nicht nur als unveränderliches Dasein, sondern geradezu als ein geschichtlicher Verlauf aufgefasst, so dass die Menschenähnlichkeit der Götter auch diese Konsequenz trieb, und es beruht darauf der nicht blos epische, sondern auch dramatische Charakter der germanischen Mythologie, der freilich mit den religiösen Bedürfnissen in Konflikt geraten und zuletzt zum Untergang des ganzen Glaubens an die alten Götter führen musste.

Die griechische Mythologie kennt einen Kampf der olympischen Götter mit den riesischen Mächten der Titanen als einem ältern Göttergeschlechte, und die Gestalt des Prometheus ist Gegenstand dramatischer Dichtung geworden; aber seit die Olympier gesiegt und ihre Feinde bestraft haben, ist ihre Alleinherrschaft gesichert und die über ihnen schwebende Moira ist entweder in die Hand des Zeus übergegangen oder sie bleibt eben schweben, ohne ein wirkliches Verhängnis herbeizuführen.

Auch der christliche Glaube stellt die Heilsordnung Gottes in Form eines geschichtlichen Verlaufes dar, der bald epische, bald dramatische Momente darbietet. Aber hier haben wir nicht einen Kampf göttlicher Naturmächte gegen einander, sondern einen Kampf des einen, ewigen Gottes mit der Sünde der Welt; der Sündenfall der Menschen (dem übrigens nach späterer Darstellung ein Sündenfall der Engel und deren Sturz, entsprechend dem der griechischen Titanen, vorausgegangen war), eröffnet die Reihe der Schicksale und erheischt Anstalten zur Erlösung. Nachdem die Propheten des Alten Bundes umsonst ihr Volk zur Bekehrung gerufen, dagegen einen künftigen Messias verkündet haben, sendet Gott, „als die Zeit erfüllt war," seinen Sohn, der die Sünden der Welt in freiwilligem Opfertod auf sich nimmt, aber aus dem Grab aufersteht und sein himmlisches Reich antritt, nachdem auch er einen letzten Kampf mit seinen Widersachern bestanden und über die Menschen Gericht gehalten hat (siehe oben).

Dem gegenüber finden wir in der Edda geradezu einen Sündenfall der Götter, der dann freilich auch die Menschenwelt in Verwirrung bringt. Die Götter, die von Anfang an in Spannung mit den Riesen gelebt und die letztern nie ganz überwunden, sondern zum Teil in ihre Gemeinschaft aufgenommen haben, erkennen das ihnen von dort drohende Unheil und bereiten sich zu einem

Kampfe mit ihren Feinden vor, Wodan unter Anderm dadurch, dass er die menschlichen Helden zum einstigen Mitwirken in jenem Kampfe bei Zeiten an sich zieht (siehe oben). Als dann derselbe losbricht, gehen ihm die Götter nach Art menschlicher Helden todesmutig entgegen und es fallen ihre Hauptvertreter im Zweikampf mit den Riesensöhnen, die ihre Fesseln gebrochen haben. Nachdem beide einander vernichtet haben, wäre Raum für eine neue Welt geschaffen, aber ein neues, lebenskräftiges Heidentum konnte aus jenen Ruinen nicht erblühen, sondern nur das siegreiche Christentum. Es war ein tiefer Gedanke, den Göttern offen und geradezu Sündhaftigkeit zuzuschreiben, statt sie ihnen nur in Gestalt verzeihlicher Schwächen anhaften zu lassen, und dass die Gerechtigkeit sich an den Göttern selbst erfüllen musste, war eine weitere Konsequenz, die man nicht scheute; aber an dem Widerspruch dieser Konsequenz mit dem religiösen Bedürfnis musste das Heidentum sich verbluten. Denn kein Volk konnte ernsthaft noch an Götter glauben, denen es selbst jenes Schicksal als ein verdientes zuschrieb; es sind daher die betreffenden Mythen nicht mehr als Ausfluss und Ausdruck des alten Glaubens selbst, sondern als Symptome des Übergangs zu einer neuen Weltansicht zu verstehen. Aber sie sind trotz ihrem negativen Charakter ein Zeugnis hohen Sinnes für Wahrhaftigkeit und sittliche Kraft, womit die alten Skandinavier jene letzten Konsequenzen ungescheut und rücksichtslos gezogen haben, und das allein, schon dieses formale Verdienst, abgesehen von dem materiellen Gehalt mancher oben angeführter Vorstellungen, lässt sie als würdig und reif zur Annahme des Christentums erscheinen.

Zu den einzelnen Vorstellungen von den „letzten Dingen", in denen unser Heidentum mit dem Christentum, sowie dieses mit griechischer Philosophie übereinstimmte, gehört die eines Weltbrandes und einer aus demselben hervorgehenden Neuschöpfung, welche letztere aber von den Heiden nicht mehr klar gedacht werden konnte, während sie auf Seite des Christentums in der Vorstellung vom tausendjährigen Reich volle Gestalt gewann und einen glänzenden Schlussakt ausmacht.

Dass die germanische Götterwelt in ihrem letzten Stadium, Alles zusammengerechnet, mehr Unterschied vom Christentum als Übereinstimmung mit demselben darbietet, liegt in der Natur der Sache, hebt aber die früher dargestellten Ähnlichkeiten nicht auf,

und diese werden ergänzt, wenn wir von der Götterwelt zu der nächst angrenzenden Geisterwelt hinabsteigen, welche zwar im Ganzen weniger Stoff zur Vergleichung, doch einige bemerkenswerte Parallelen darbietet.

Den Elben, welche zwischen Göttern und Menschen die Mitte hielten und von guter oder böser Art sein konnten, entsprachen auf christlicher Seite mit gutem Charakter die Engel, mit bösem die Dämonen; nur besteht der Unterschied, dass die Elben (wie die ihnen entsprechenden Mittelwesen anderer heidnischer Religionen) selbständiger neben den Göttern stehen und wirken als die Engel, welche einzig im Dienste Gottes vorkommen. Dieser Funktion entsprechen bei den Germanen einigermassen, doch nur als Dienerinnen Wodans in seiner Eigenschaft als Kriegsgott, die Walküren, welche die von jenem auserwählten Helden schon auf ihrer irdischen Laufbahn begleiten und die Gefallenen vom Schlachtfeld nach Walhall geleiten. Schutzengeln im gewöhnlichen Sinne können sie nicht gleichgestellt werden, insofern sie vor gewaltsamem Tode nicht schützen; aber ein vertrauteres Verhältnis zu einzelnen Helden, welches an die Liebe menschlicher Frauen grenzt, nur nicht in eheliche Gemeinschaft übergehen kann und insofern an die Geschlechtlosigkeit der Engel erinnert, findet allerdings statt. Christlichen Schutzengeln des spätern Mittelalters entsprechen eher die nordischen Fylgjen (Folgegeister), welche jedoch nur die objektivirte Gestalt der menschlichen Seele selbst zu sein scheinen, sofern diese sich von dem Leib, an den sie für die Lebenszeit gebunden ist, im Tod oder schon kurz vorher los macht.

Wenn die Walküren und Fylgjen zugleich das Ahnungsvermögen der weiblichen Natur zeigen, so stellen dagegen die Blüte männlichen Wesens die Helden dar, welche hier aber nur in Betracht kommen, so weit sie übermenschliche, halbgöttliche Natur haben. Ihnen entsprechen, jedoch mit Vertauschung des streng aktiven kriegerischen Charakters gegen mehr passiven, die Heiligen der katholischen Kirche, welche zwar von menschlicher Abkunft aber durch ihre Verdienste nach dem Tode zu halbgöttlicher Verehrung erhoben sind. Ihnen zur Seite stehen die Erzengel, von denen wenigstens einer wehrhaften, kriegerischen Charakter zeigt, Michael, der als Drachentöter menschlichen Helden gleicht, während er als Hüter und Begleiter der Seelen dem Gotte Wodan selbst entspricht und später offenbar nicht selten an dessen Stelle getreten

ist. Hier ist, als Nachtrag zur Vergleichung des göttlichen Wesens selbst, in Erinnerung zu bringen, dass wenn der christliche Gott allerdings nichts von kriegerischem Wesen an sich hat, doch die aus dem Alten Testament herübergenommene (ursprünglich aus Persien entlehnte) Vorstellung und Benennung Jehovahs als „Herr der Heerschaaren“ (Zebaoth) sehr nahe an die oben besprochene Eigenschaft Wodans rührt. Diese Heerschaaren sind eben die streitbaren Engel und entsprechen den im Norden „Einherien“ genannten Helden, welche dem Wodan den letzten Kampf ausfechten helfen.

Zum Schluss dieser Gruppe von Vorstellungen führen wir noch einmal ein Bild des Friedens an, das auch unter den heidnischen Helden erscheint. Es findet sich in dem bei den Angelsachsen ausgebildeten Mythus von Skeaf, der als wehrloser Knabe, auf einer Strohgarbe schlafend, aber von Schätzen umgeben, auf steuerlosem Schiffe vom Meer an das Ufer getragen, zu einem segensreichen Stifter der Kultur und Schutzgeist des Landes erwächst, aber auf eben so geheimnissvolle Weise, wie er gekommen, auch wieder verschwindet, ein teilweises Vorbild des spätern Schwanritters (Lohengrin). Die Parallele mit dem jungen Moses, aber auch mit dem Christkind in der Krippe, darf herbeigezogen werden, insofern dabei der Nachdruck auf die in dem unscheinbaren, hülflosen Kinde verborgene Kraft und Segensfülle gelegt wird. In ähnlichem Sinne hat man die Legende von dem heidnischen Riesen, der das Christuskind über den Strom trägt (Christophorus), mit einer nordischen Mythe verglichen, nach welcher der Sommergott Thor (Donar) den jungen Örvandil (den hl. Orendel der christlichen Legende), ursprünglich eine Personifikation des den Winter überwindenden Sonnenlichtes oder Saatkeims) über die Fluten des Eismeeres trug.

Von den verehrten Wesen zu den Formen und Zeichen der Verehrung, also vom Glauben zum Kultus übergehend, haben wir zunächst das Symbol eines Gottes anzuführen, der als solcher, in Folge seines mehr sinnlichen als geistigen Charakters, dem Christentum ferner stand und erst vorhin gelegentlich genannt wurde. Der Hammer des Gottes Thor ist ursprünglich Zeichen des Felsen spaltenden Blitzes,[1]) dann der den Boden urbar machenden Arbeit

[1]) Vgl. Jerem. 23, 29: „Ist nicht mein Wort wie ein Feuer,“ spricht der Herr, „und wie ein Hammer, der die Felsen zerschmettert?“

und auch des durch diese erworbenen häuslichen Eigentums; aber seine Gestalt und seine Anwendung zur Weihe glich den entsprechenden Eigenschaften des christlichen Kreuzes.

Der christlichen Taufe entsprach äusserlich der altnordische Brauch, das neugeborne Kind mit Wasser zu besprengen, womit auch die Namengebung von Seite des Vaters oder nächsten Verwandten verbunden war. Doch hatte jene Handlung keine sinnbildlich religiöse, sondern nur rechtliche Bedeutung. Näher steht dem zweiten christlichen Sakrament, freilich nur in der Gestalt des Weines, das altdeutsche „Minnetrinken", welches schon seinem Namen nach eine rein geistige und tiefere Bedeutung verrät als blosse Trankopfer, die auch bei den klassischen Völkern üblich waren. Minne, d. h. Andenken, Gedächtnis[1]) wurde getrunken den grossen Göttern, z. B. dem Wodan um Sieg und Macht (zu erlangen), dem Frey um Fruchtbarkeit und Frieden, verstorbenen Menschen, z. B. beim Erbmahl, auch Abwesenden zu Ehren. Da beim Übergang ins Christentum viele heidnische Vorstellungen und Bräuche von den Göttern auf Heilige übertragen wurden, so wurde dann diesen Minne getrunken, z. B. dem hl. Martin (an Stelle Wodans), der hl. Gertrud (an Stelle der Göttin Freyja). Üblich waren auch St. Michaelis und Johannes des Evangelisten Minne,[2]) letztere besonders beim Abschied von Reisenden. Von mystischer Bedeutung des heidnischen Minnetrinkens nach Art der lutherischen Abendmahlslehre oder gar des katholischen Messopfers kann natürlich nicht die Rede sein, zumal da unter den Göttern, denen es galt, gerade Balder, auf den eine Bedeutung von jener Art am ehesten gepasst hätte, nicht genannt wird; aber der Brauch war doch ein religiöser und sein Äusseres dem christlichen zur Anknüpfung ähnlich genug.

Opfer von Tieren und Menschen wurden, wohl besonders dem Luftgotte Wodan, oft an Bäumen aufgehängt, welche ja an sich schon heilig waren. Als „Baum" aber wird in der ältesten kirchlichen Sprache und Poesie auch der Stamm des Kreuzes aufgefasst, an welchem Christus als höchstes Opfer hing. Diese

[1]) Vgl. die Worte Christi bei der Einsetzung des Abendmahls: „Dieses tut zu meinem Gedächtnis." Luk. 24, 19.

[2]) Am Tage des Evangelisten wird noch heute dem Andenken desselben in der katholischen Kirche ein Becher geweiht, der aber nach Simrock, Deutsche Mythologie 5. S. 513, ursprünglich dem Täufer gegolten haben könnte.

Berührung ist wieder nur eine äussere und zufällige; sie könnte aber vertieft werden, wenn wir eine etwas mystische Stelle der Edda in entsprechender Weise deuten dürften, wo es heisst, Odin (Wodan) habe neun Nächte am Weltbaum (der Grundveste des Weltgebäudes) gehangen, vom Speer verwundet, sich selbst hingegeben, und dabei habe er die Runen (Zauberkräfte) erfunden. Dass sich solche Vorstellungen auf Christus am Kreuz und die Bedeutung seines weltüberwindenden Todes umdeuten liessen, ist kaum zu bestreiten; dass die ursprüngliche Bedeutung etwas dem christlichen Gedanken der Selbstopferung des Heilands Ähnliches gewesen sei, ist unwahrscheinlich und soll keineswegs behauptet werden.

Durch den Opfertod Christi sind alle andern Opfer übertroffen, unkräftig und unnötig geworden, während das Heidentum bis an sein Ende an denselben festhielt. Aber auch die Sühnopfer, dergleichen z. B. dem Frey dargebracht wurden, hatten nicht Beziehung auf Sünde in christlichem Sinn, d. h. beharrlich verkehrte Richtung des Willens im Allgemeinen, da dieser Begriff dem Heidentum überhaupt fremd geblieben ist; es kannte auch (wie noch das ältere Judentum) nur Versöhnung göttlichen Zornes, den man etwa durch Verletzung göttlicher Gesetze, vielleicht auch nur Vernachlässigung von Kultusvorschriften, sich zugezogen haben konnte, und der sich in äusserm Missgeschick als Strafe kundgab, nicht aber die Selbstanklage des Gewissens. Dass als Sühnopfer auch Menschen dargebracht wurden, ist bekannt, aber in Fällen schwerer Landesnot kam es vor, dass ein König, gezwungen oder freiwillig, sich selbst zum Opfer darbot, und darin kann allerdings eine Parallele zum stellvertretenden Selbstopfer Christi erkannt werden, der ja auch „König“ war und gerade von den bekehrten Germanen in dieser Eigenschaft aufgefasst wurde (siehe oben).

Die heidnischen Feste bezogen sich hauptsächlich auf Wendepunkte der Jahreszeiten, also des Naturlaufes, dem die Götter vorstanden, besonders auf die Sonnenwenden, auch auf Frühling und Herbst. Dass nun das Julfest (die Wintersonnenwende) auf die christliche Weihnacht, die Frühlingsfeier auf die Oster- und Pfingstzeit sich übertragen liess und wirklich übertragen wurde, ist bekannt und durch die Fortdauer zahlreicher heidnischer Volksbräuche, die jene christlichen Festzeiten noch heute umgeben und begleiten, hinlänglich bezeugt. Dass der Sommersonnenwende im Kirchenjahr

kein Fest entspricht, ausser etwa die Feier des Johannistages zum Andenken an den Tod des Täufers, und ebenso wenig dem christlichen Charfreitag ein heidnischer Gedenktag, liegt in der Grundverschiedenheit, welche wir trotz allen äussern und einzelnen Berührungen immer wieder hervorheben müssen.

Weitere Vergleichungen können am ehesten noch auf dem Gebiete des sittlichen Lebens gesucht und gefunden werden; denn es wird wohl allgemein anerkannt, dass auch bei unvollkommenen religiösen Vorstellungen wahrhaft fromme Gesinnung und verhältnismässig reine sittliche Grundsätze und Bestrebungen bestehen können.

Ein unbestreitbarer Punkt, in welchem das Germanentum dem Christentum entgegenkam, ist die höhere Ansicht vom weiblichen Geschlecht, und die entsprechend höhere Stellung desselben im Vergleich mit dem orientalischen und klassischen Altertum. Gleichstellung der Frauen mit den Männern ergab sich für das Christentum aus dem Begriff der allgemeinen Menschenwürde und Gotteskindschaft, die auch dem dienenden Stande zu Gute kam, und da die Geschichte des Alten und Neuen Testamentes einzelne Frauen von hervorragender Bedeutung darbot, besonders aber die jungfräuliche Mutter des Heilands zu immer höherer Verehrung emporstieg, so musste etwas davon dem ganzen Geschlechte zu Teil werden. Fraglich bleibt aber, ob der im Ritterwesen des spätern Mittelalters geltend gewordene Frauenkultus nur von der Verehrung Marias und dem christlichen Geist ausging oder eine Neubelebung der altgermanischen Sinnesart war, die dann freilich auch den romanischen Völkern sich mitgeteilt haben müsste.

In scheinbarem, doch nicht unlöslichem Widerspruch zu der hohen Schätzung des weiblichen Wesens steht die Alles überwiegende Geltung kriegerischer Tapferkeit als höchster Tugend des Mannes, und der Krieg als höchster, fast einziger Beruf desselben scheint nicht minder dem christlichen Geiste des Friedens zu widersprechen. Betreffend den ersten Punkt ist aber zu bedenken, dass die Verehrung der Frauen die alten Germanen nicht hinderte, die prophetische Gabe derselben gerade auch im Kriege zu benutzen und den Frauen überhaupt auch am Kampfe selbst einen Anteil zu gewähren. In beiden Eigenschaften sind die Walküren, eine seltene Mischung von Zartheit und Kühnheit, nur die idealisirte Gestalt menschlicher Jungfrauen. Im Übrigen mochten die Frauen ihrer

vorwiegend für den Frieden bestimmten Natur nachleben, so dass die Gegensätze der Geschlechter zusammen erst das volle Bild der Menschheit ausmachten. Was aber das Christentum betrifft, so hat auch diese Religion des Friedens ihre kriegerische Seite, wenn auch nur in bildlichem Sinne. Abgesehen von einzelnen, durch besondere Anlässe hervorgerufenen und vielleicht etwas verschärften Aussprüchen Christi selbst, wie: „Ich bin nicht gekommen den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Matth. 10, 34), erinnern wir an die Darstellung der christlichen Glaubensstärke unter dem durchgeführten Bilde kriegerischer Rüstung (Eph. 6, 10—17) und die ähnlichen bildlichen Ausdrücke vom „Kampf“ des Glaubens (1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 4, 7). Die Auffassung der Kirche als einer im Kampfe mit der Welt und dem Unglauben begriffenen Gemeinschaft (ecclesia militans) ist auch später nicht erloschen, da z. B. Dichtungen aus der Reformationszeit, in einer noch speziell für die schweizerische Sitte jener Zeit zutreffenden Weise, Christus als Kriegshauptmann darstellen, der die Gläubigen für seinen Dienst anzuwerben sucht. Hier greift denn auch die oben angeführte Parallele ein, wonach die altdeutsche Dichtung die gläubige Hingabe der Christen an den Heiland mit der Treue verglichen, welche die Gefolgsleute ihrem Führer, die Mannen ihrem Lehnsherrn schuldig waren, jener Treue bis in den Tod, welche eines der gewaltigsten und rührendsten Motive in der deutschen Heldensage ausmacht, vor Allem im Nibelungenlied.

Indem wir dieses Gedicht nennen, muss uns noch ein Zug einfallen, den die germanische Mythologie und Heldensage mit dem Urchristentum gemein hat. Oben ist erwähnt worden, dass die nordische Mythologie sozusagen einen Sündenfall der Götter annehme, an dessen Folgen diese zuletzt untergehen. Jener Bruch der ursprünglichen Ordnung der Welt und der Verlust der Reinheit und Seligkeit der Götter trat nach der Edda ein, als sie das Gold missbrauchten, das in Folge davon auch in die Menschenwelt eingeführt wurde. Dem „goldenen Zeitalter“, als der Periode ungetrübten Glückszustandes der jugendlich unschuldigen Götter und Menschen, tritt also hier der Fluch des Goldes gegenüber, der denn auch am Nibelungenhort haftet, von dem ursprünglichen Besitzer desselben auf seine Erben übergeht und diese dem Verderben weiht. Damit vergleichen wir die eindringlichen Warnungen des Evangeliums vor dem die Welt beherrschenden und verführenden

Mammon (z. B. Matth. 6, 19—21. 24) und den damit zusammenhangenden Preis der Armut, nicht blos der geistigen (d. h. der Sinneseinfalt), sondern auch der leiblichen.

Indem endlich das Christentum zur gründlichen Heilung der Sünde eine Wiedergeburt (aus dem Geiste) verlangte, hat es einen Ausdruck gebraucht, der in diesem Sinne dem Heidentum natürlich fremd, aber in anderm auch schon geläufig war und darum zur Vermittlung dienen konnte, sei es auch, wie andere Namen, nur durch Missverständnis oder gewaltsame Umdeutung. „Wiedergeburt" kannte das nordische Heidentum in einer leiblichen Bedeutung, welche mit dem Glauben an Seelenwanderung zusammenhängt, obschon diese unsern Vorfahren nicht im Sinne der Inder als allgemeine Menschenbestimmung und vollends nicht als durch Tiergestalt hindurchgehend (ausser etwa in dem Glauben an zeitweise Verwandlung von Männern in Wölfe, [Werwölfe] und an Tiergestalt einzelner Fylgjen, s. oben) bekannt war. Aber ausnahmsweise kommt vor, dass ein ausgezeichneter Held (so in der Edda Helgi) und die ihm zugehörige Walküre nach ihrem Untergang in erneuter Gestalt „wiedergeboren" worden sein sollen. Ob dieser Glaube auch in Deutschland herrschte, wissen wir nicht, wohl aber finden wir dort neben oder statt der psychischen „Wiedergeburt" eine soziale, in dem Sinne, dass ein Mensch, wenn er aus dem Stande, dem er durch seine Geburt angehörte, in einen höhern versetzt, also z. B. aus einem Unfreien ein Freier wurde, „wiedergeboren" genannt wurde.[1]) Das langobardische Gesetz (des VII. bis VIII. Jahrhunderts) enthält die Bestimmung: Wenn ein Edler oder Freier eine fremde oder eigene Halbfreie (Aldia) zur Ehe nehmen will, so soll er sie durch Morgengabe zur Wiedergebornen machen (d. h. in den Stand der Freien erheben), sonst gelten die von ihr geborenen Söhne nicht als echt. — Ob der Ausdruck „wiedergeboren" (wie Uhland meint) ein einfach bildlicher war, dergleichen in der alten Rechtssprache viele vorkommen, oder ob er (wie E. H. Meyer will[2]) zunächst eine mythologische Grundlage hatte (in dem oben besprochenen Sinn von Wiederbelebung der göttlichen Naturwesen im Frühling nach winterlichem Todesschlaf, die doch auch nur bildlich war), mag hier unentschieden bleiben:

[1]) Vgl. Uhland, Schriften Bd. 8, S. 457.
[2]) Zeitschrift für deutsche Philologie, Bd. 3, S. 432.

der Sinn des Gesetzes war jedenfalls, dass die betreffende Person ihrem frühern Stand „abgestorben“ sein und ein neues Leben beginnen sollte. Knechtschaft ist Tod, Freiheit ist Leben, und was das germanische Heidentum vom sozialen Stand gesagt hatte, lehrte das Christentum vom sittlich-religiösen, wo die Knechtschaft die der Sünde ist, die auch den Tod zur Folge hat, die Freiheit die des lebendigen Glaubens, der einen neuen Menschen schafft.

Den Begriff der Erlösung, der auf demselben Bilde beruht, kannte das Heidentum so wenig als den menschlicher Sündhaftigkeit, dagegen kennen ihn Volksglaube und -sage der spätern Zeit, welche darunter nicht Erlösung von den Banden der Sünde, aber doch aus einem Zustand von Unseligkeit versteht, in den gewisse Menschen, mit oder ohne Schuld, gebannt sein sollen. Sieht man näher zu, so findet sich, dass hinter jenen unseligen Menschen eigentlich Gestalten des Heidentums stecken, die als solche, seit das Christentum herrschend geworden ist und das Heidentum selbst als Sünde aufgefasst hat, insgesammt verflucht sein mussten. Durch eine Tat erbarmender Liebe eines frommen Christenmenschen können nach dem Glauben des Volkes alle jene Wesen „erlöst“, d. h. aus ihrer Unseligkeit befreit, zu Ruhe und Frieden gebracht werden, wie innerhalb des Christentums selbst die ursprünglich nicht von der Gnade Gottes Ergriffenen (Erwählten) nach milderer theologischer Ansicht schliesslich doch des Heiles noch teilhaft werden sollen. So hat das Christentum, was es seinen eigenen Bekennern gewährt, schliesslich auch den Heiden zuerkannt, es hat das Heidentum selbst „erlöst“, d. h. in der Reihe der geschichtlichen Entwicklung „abgelöst“, als ein Zustand höherer Vollkommenheit, der den vorhergegangenen aufhob, indem er den Kern desselben als Keim in sich selbst aufnahm, und dadurch ist die Kontinuität alles Geschehenen hergestellt, von deren Forderung, auch für die Religionsgeschichte, wir ausgegangen sind.

Erheben wir also zum Schlusse noch einmal die Frage, ob eine besondere Empfänglichkeit der Germanen für das Christentum und zwar — fügen wir nun ausdrücklich hinzu — von Seite ihres Heidentums, anzunehmen sei, so werden wir diese Frage nicht bejahend beantworten, sondern höchstens sagen: Was den Germanen im Vergleich mit den klassischen Völkern an vorbereitender Kultur fehlte, wurde aufgewogen durch einzelne Elemente ihrer Religion, teils innerliche, welche allerdings mit christlichen verwandt waren

und dem Heidentum der klassischen Völker mehr oder weniger fehlten, teils nur äusserliche, welche an christliche Vorstellungen und Bräuche sich anknüpfen liessen, etwa wie die Predigt des Apostels Paulus an den Altar des unbekannten Gottes in Athen. Die beiderlei Elemente hingen unter sich selbst nicht enger zusammen und bildeten keinen Kerngehalt, der mit dem des Christentums zusammentraf, sondern sie waren zerstreut und berührten sich nur zufällig mit christlichen; aber sie waren zahlreich und bedeutsam genug, um den Übergang zum Christentum zu erleichtern. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Missionäre, welche ihre Aufgabe tiefer erfassten und die nötigen Vorkenntnisse erworben hatten, um an derselben mit Erfolg zu arbeiten, das eine oder andere jener Elemente zu diesem Zwecke umdeutend oder anpassend benutzten. Dieselben einmal zusammen und in das Licht der Geschichte, zunächst der Bekehrung der Deutschen zum Christentum, sodann der allgemeinen Religionsgeschichte, zu stellen, war der Zweck dieser Abhandlung, und wenn sie irgend ein Verdienst beanspruchen darf, so ist dies ohne Zweifel das einzige; denn die einzelnen Tatsachen als solche sind grösstenteils längst bekannt, gelegentlich wohl auch schon in ähnlicher Tendenz angeführt, nur die biblischen Parallelen zu einzelnen Vorstellungen des germanischen Heidentums vielleicht noch nie geltend gemacht worden.

Die konkretere Gestaltung der Predigt.

Habilitationsschrift von Friedr. Meili, Pfarrer in Wiedikon.

Ein Blick in die Geschichte der Predigt lehrt, dass diese je auf den Höhepunkten ihrer Entwickelung eine hervorragende Lebendigkeit in der Sprache und Anschaulichkeit der Gedanken bekundet. Die ursprüngliche Lebensfrische im Christuswort, das, vom Bild und Gleichnis unterstützt, nicht leer zum Sprecher wiederkehrte, erhielt sich durchs apostolische Zeitalter hindurch; trotz feinster rhetorischer Schulung konnte die griechisch-orientalische Kanzelberedsamkeit in Chrysostomus, in dem sie kulminirte, eine reichliche Verwendung des Bildes nicht entbehren; in unerschöpflichem Überfluss bietet Berthold von Regensburg vergleichende Wendungen und rhetorische Figuren; Luther erhöht die originale Kraft seiner

Sprache durch genaue Beobachtung der Denk- und Sprechweise des gemeinen Mannes; Saurin erhebt sich bis zu dramatischer Gestaltung seines Stoffes, und die wenn auch nicht grössten, doch für die Gegenwart so charakteristischen Prediger Spurgeon und Beecher wissen sich und der dankbaren Zuhörerschaft nicht genug zu tun in reichlichster Zuhilfenahme des vergleichenden oder stellvertretenden Bildes.

Mehr aber noch als in diesen normalen, kommt die Praxis, nach der plastischen Ausdrucksweise den Wert einer Predigt zu beurteilen, an den anormalen Erscheinungen zum Bewusstsein. Die niedergehende, griechisch-morgenländische Redekunst sucht sich vom Alexandriner Cyrill ab nicht blos in wieder aufgefrischter Allegorie, sondern auch in geschmacklosen, dialogischen Frage- und Antwortformen an der Oberfläche zu erhalten. Die auf der Neige des Mittelalters selbst und seiner Homilie erwachsenen Passionspredigten streben in epischer Breitspurigkeit und anschaulicher Detailschilderung, bei Männern wie Nikolaus von Susa sogar in dialogischer Ausführung, nach möglichster Popularität. Die burleske Predigt lässt in Barletta, in welchem sie ihren klassischen Ausdruck gefunden, weder nach Seite des sprudelnden Humors, noch einer den Himmel selbst mit allen seinen Zutaten ausstaffirenden Phantasie zu wünschen übrig. Die heroische Predigtweise, welche Luthers Art kopiren sollte, hatte das Schicksal jeder Nachahmerei, die originale Leistungen ohne irgendwelche originale Kraft hervorbringen will, und die sog. emblematische Predigtweise am Schluss des 17. Jahrhunderts zeigt, zu welch' argen Geschmacklosigkeiten die Sucht, die gewöhnlichen Sonntagstexte um jeden Preis interessanter zu machen, überhaupt führen musste.

Nach verschiedenen Entwickelungsphasen, doch unter bedeutsamstem Einfluss der reformirten Praxis hat sich in der Predigt der Gegenwart eine Durchschnittsleistung ergeben, welche inhaltlich und formell wesentlich über frühere Perioden hinausreicht. Das Bedürfnis aber, gemäss dem weniger konsequenten Kirchenbesuch des lebenden Geschlechtes je in einer Predigt ein abgerundetes Ganze zu bieten, sowie die strengern akademischen Anforderungen für logische Stoffentwickelung und grammatikalisch richtige Handhabung der Sprache scheinen der Predigt nach Seite natürlicher Frische und einer der Praxis noch näher stehenden Ursprünglichkeit etwelchen Abbruch gethan zu haben. Die gegenwärtige Zeitrichtung

ist im Falle, diesen Mangel zu kennzeichnen. Wie sie weniger Sinn zeigt für dogmatische Fragen oder auch unbestimmte, weiche Rührungen, sondern dafür am meisten, wie den Grundforderungen der christlichen Religion gemäss die gegenwärtige Gestaltung des täglichen Lebens und seiner Bedürfnisse zu geschehen habe, so muss sie auch eine Sprache verlangen, die in ihrer Anschaulichkeit dieser praktischen Aufgabe gewachsen, und ob sachlich noch so zielbewusst, doch phantasievoll genug ist, das unsichtbare Gottesreich einer nüchternen Zeitrichtung vor Augen zu stellen; denn diese kultische Aufgabe wird doch immer die erste der Predigt bleiben müssen, so zweifelhaft sich auch nach der Philosophie des Unbewussten die Disposition zur symbolischen Darstellung des religiösen Gefühls durch Handlungen des Kultus, — später natürlich dann auch durchs kultische Wort — an dem durch fortschreitende Bildung zur Selbstbeherrschung erzogenen Menschen ausnehmen soll. Erinnern wir anschliessend noch daran, wie die Aufforderung, in der Predigt praktischer, amerikanischer zu werden, an Predigerversammlungen günstig aufgenommen wurde, und dass immer noch in allen Tonarten eine populärere Predigtweise verlangt wird, allgemeiner und bewusster als dies in frühern Perioden geschah, so werden wir ein Recht haben, von der konkreten Gestaltung der Predigt, als von einer Forderung der Gegenwart zu reden.

Die Berechtigung dieser Forderung darf sich aber nicht blos allgemein aus mehr oder weniger ausgeprägten Zeitbedürfnissen ergeben, sondern muss vorab auch in dem Wesen derjenigen Sache begründet sein, deren Ausdruck die Predigt sein will, also im Wesen der Religion selbst, hier bestimmter der Religion in ihrer christlich-evangelischen Bestimmtheit. Denn es kann im Folgenden auch von der Predigt nur in diesem engern Sinne die Rede sein.

Die Religion ist ein Lebensverhältnis zwischen Gott und Menschen, in um so höherm Grade, je christlicher sie ist. Ob dieses Verhältnis mehr in einer Erhebung des Menschen zu Gott, oder in der schlechthinigen Abhängigkeit des letzteren von seinem Schöpfer gesucht, ob darin das Moment der Offenbarung oder deren Correlat, der Glaube, als besonders wirksam gefasst wird, immer hat sie ihren Nerv in einer lebendigen Wechselwirkung persönlicher Art zwischen Gott und dem Menschen. Gott mag sonst als das Absolute schlechthin verstanden werden, in der Religion richtet sich

die Frage darauf, welche Bedeutung dieses Absolute für mein Sündendasein gewinnt; er mag als erhaltender Grund des Weltalls sich erweisen, in der Religion muss er befreiend und erlösend an meiner persönlichen Gebundenheit sich bewähren. Die Religion ist eine durchaus persönliche Beziehung des Ich inmitten dieser Welt zu deren letztem Grunde, nicht als auf ein abstraktes Absolutes, sondern wieder als auf ein bestimmtes, persönliches Wesen. Es folgt daraus für die psychologische Seite der Sache, dass Gott, wiewohl er geistig zu fassen ist, in irgend welcher Weise muss vorgestellt werden.

Wir teilen der Religion kein bestimmtes Organ im Menschen zu, weder Vernunft, Gewissen, Gefühl, noch irgend ein anderes. Sie wird vielmehr stets ein besonderes Moment innerhalb der Betätigung unseres Gesammtgeisteslebens bilden, bestehend in dessen bewusster Beziehung auf Gott. Nach ihrer innersten Anlage ist sie ein Gefühl, welches dadurch zur Religion erwächst, dass es eine Beziehung zu der auch objektiv in allem waltenden Vernunft sucht, nach einer Bereicherung durch subjektive und objektive Erfahrung über Gott, sowie dann auch nach einer Darstellung seines Verhältnisses zu Gott strebt, was alles auf der Stufe der Vorstellung sich vollziehen muss; denn Gott muss, um Objekt unseres Lebens zu sein, ob noch so geistig, doch irgendwie vorgestellt werden, muss irgendwie als zuständlich in uns empfunden und als treibende oder anzustrebende Kraft an uns wirksam sein. Nun aber einzig auf der Stufe der Vorstellung diese Grundtätigkeiten unseres Geisteswesens in derjenigen gleichmässigen Zusammenwirkung sich finden, in der wir sie bei der harmonischen Lebens-Betätigung der Religion voraussetzen, werden wir dieselbe auch für die Religion als zuständig erachten müssen. Und wenn wir die Frucht dieser religiösen Betätigung in uns das religiöse Bewusstsein nennen, so sind wir auch damit nicht etwa auf den Boden des abstrakten Denkens hinausgekommen, weil selbst in diesem Bewusstsein noch Gott als gegenwärtig will vorgestellt, ja subjektiv ergriffen und aufgefasst werden, während im eigentlichen Denken gerade die Abstraktion vom Objekte statthaben soll.

Wenn aber das religiöse Bewusstsein seines Objektes als subjektiven Besitzes recht gewiss geworden, hat es das Bedürfnis, das was es besitzt, auch in irgendwelcher Weise aus sich herauszustellen. Dies geschieht in mehr denkender Weise in der Glaubens-

lehre, in mehr gefühlsmässiger im Kultus und in einwirkender in neuen Lebensgestaltungen. Die unmittelbarste, weil individuellste Herausstellung aber dieses religiösen Bewusstseins ist das lebendige Wort, welches, insofern die Gesamtheit sich daraus, als einem zutreffenden Ausdruck ihres Gemeinbewusstseins erbauen will, sich als Predigt charakterisirt.

Hieraus scheinen uns zu Gunsten einer möglichst konkreten Gestaltung der Predigt folgende Gesichtspunkte hervorzugehen:

1. Die evangelische Predigt ist unmittelbarer Ausdruck der höchsten Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, die im Bewusstsein der zuständigen Gemeinschaft lebendig worden ist.

2. Dieser „Ausdruck" qualifizirt sich nicht etwa blos als ein Wissen von diesem Gemeindebewusstsein, insofern letzteres von dem Prediger miterlebt und mitempfunden wird.

3. Der Prediger wird sogar um so besser seines Amtes warten:
   a) je individueller er das Gemeindebewusstsein in sich ausgestaltet, und
   b) je mehr er im Stande ist, es andern wieder individuell nahe zu bringen.

4. Die Predigt bewegt sich nach alledem im Rahmen der Vorstellung, und ihr eignet als Ausdruck das Wort in seinem ganzen Umfang.

Die Predigt hat es demnach mit Lebensverhältnissen zu tun; sie soll subjektiv ein individuelles Gepräge tragen und objektiv den Stoff individualisiren, soll nicht Theoreme über die Religion, sondern diese selbst, nicht abstrakte Bezeichnungen, wie Glaube, Liebe, Hoffen leer für sich, sondern die durch diese Tugenden bewirkten Lebensformen nahe bringen, soll kurzweg — konkret gestaltet sein.

Hiebei wird es sich selbstverständlich nicht um einen materialen, sondern nur um einen idealen Konkretismus handeln, in welchem bei noch so enger Verbindung von Gedanke und Stoff doch der erstere das prinzipielle Prius ist. Sonst wäre ja über das Loos der Predigt, als einer zutreffenden Kundgebung der idealsten Lebensmacht, der Religion, bald entschieden. Wir setzen selbst voraus, dass die Predigt gelegentlich sich bis zur Abstraktion des reinen Gedankens oder des feinsten Gefühles erheben darf, immerhin ver-

mittelt aus der Darstellung heraus, die, ohne ihrem konkreten Charakter irgend untreu zu werden, bis zu bedeutender Geistigkeit hinanleiten kann. Sonst aber haben wir's in der Predigt mit der Darstellung zu tun, die auf dem Boden des Konkreten, nicht der Abstraktion gedeiht.

Gerade darin aber, dass es sich um ein ideal Konkretes handelt, wobei das Ganze stetsfort durch's Geistige verklärt sich darstellen soll, liegt eine Gefahr für die Predigt. Indem nämlich die Wissenschaft die Gesetzmässigkeit in jeder Erscheinung, die logische Verkettung im Konkreten aufzuweisen hat, wie in allen andern Lebensgebieten, so auch in der Religion und der ihr nächst verwandten Moral, repräsentirt sie scheinbar die ausschliesslich geistige Auffassung dieser, während sie doch nur ihr allgemeines Wesen, nach den Gesetzen des reinen Denkens und möglichst losgelöst von der Materie, an welcher sie sich vollziehen, zu umschreiben hat.

Es kann daher manchem Studirten Mühe machen, bis er in der Praxis ganz darüber ins Reine gekommen, wie es eine wissenschaftliche Theorie über Religion, christlichen Glauben und Sittlichkeit gibt, die aber nimmermehr für die Predigt, als dem lebendig darstellenden, und in der Darstellung katechetisch, pastoral und halieutisch abzweckenden Wort die Ausdrucks- oder Mitteilungsform werden kann. Die Dogmatik, als die ausschliesslich gedankenmässige Darlegung des Glaubens wird wohl die Überzeugung des Predigers schärfen und in ihm das Bewusstsein der Gesamtheit gegenwärtig halten müssen, sie wird aber in der Form und Weise der Lehrsätze selbst nie den Inhalt der Predigt bilden können, die den Glauben darzustellen, d. h. den abstrakten Gedankengehalt der Lehrsätze in Fleisch und Blut zu verwandeln, Christum gleichsam „vor unsern Augen zu kreuzigen hat". Es wird aber die Predigt, wie keine dogmatisirende, so auch keine moralisirende sein dürfen, in dem Sinne nämlich, dass sie uns etwa blos die Moral selber, d. h. die wissenschaftliche Umschreibung der normativen Sittlichkeit, statt die Art und Weise, wie letztere das Leben in seinen einzelnen Teilen zu unserm Segen zu gestalten hat, vorführt.

Leichter aber reihen sich gewöhnlich dem Studirten die von der Glaubenslehre oder der Moral schon vorher durchdachten Gedankengänge zusammen, als dass er sich die religiös-sittliche Lebensgestaltung in ihren verschiedenen praktischen Beziehungen vergegenwärtigen kann. Es ist solches auch psychologisch begründet. Ist

gleich für die objektive Erfahrung im gewöhnlichen Sinne der Gedanke das ὕστερον πρὸς ἡμᾶς, so doch da, wo wir wie in der Predigt, schöpferisch auftreten, das πρότερον. Und naturgemäss läuft der Gedankengang zu allernächst gebahnte, so z. B. die durch das Studium gebahnten Geleise. Darum entsteht auch so gerne statt der Predigt eine Art Abhandlung.

Es geschieht solches um so leichter, weil beim Studirten vielfach zunächst das Verständnis oder leider oft für immer der Sinn für die Auswirkung der Theorie in der Praxis, beim Theologen für die Auswirkung von Religion und Sitte in Gestaltung des Lebens mangelt. Nur die theoretischen Forderungen sind gegenwärtig, nicht aber ihre Anwendbarkeit aufs und ihre Verwirklichung im Leben. Statt aus dem Leben herausgewachsen und fürs Leben bestimmt, werden dann leicht die Predigten zu verwässerten Glaubens- oder versalzenen Morallehren.

Immerhin wird die denkende Ausgestaltung die erste Arbeit bei jeder Predigt sein müssen. Eine bestimmte Wahrheit wird logisch ausgebaut. Dieses Konstruiren des logischen Gerippes wird aber immer nur die erste Arbeit sein dürfen. In zweiter Linie sind nämlich diese Gedankengänge in das Gewand der Tatsachen einzukleiden und dergestalt zur Darstellung zu bringen. Nun eidse konkrete Gestaltung der Predigt aber immer noch zu wenig zu ihrem Rechte kommt, wollen wir einige Wegweisung, wie dieselbe erreicht wird, an dieser Stelle versuchen.

Eine konkretere Gestaltung der Predigt wird nach Seite des Inhaltes, wie nach Seite der Form in's Auge gefasst sein wollen.

Konkreterer Inhalt wird in erster Linie durch reichlichere Herbeiziehung geschichtlicher Materialien erzielt. Die Geschichte ist von jeher eine Lehrmeisterin gewesen. Und wie sie als Weltgeschichte das Weltgericht genannt wird, so gibt sie auch in ihren Details hundert kleinere Beispiele in denkbarst anschaulicher Gestalt und Gedrungenheit zum Exempliren an die Hand. Sie wird geeignete Parallelen bieten zu so ziemlich jeder moralischen Folgerung, die wir den Zuhörern beweiskräftig nahebringen; sie weist im Grossen Entwickelungszustände und Durchgänge zu unserer Belehrung auf, an denen wir im Kleinen Teil haben. Für die idealsten Beziehungen des Menschenlebens, wie für seine verwerflichsten Auswüchse lässt sich ein naturgetreues Beleg in ihren Blättern finden.

Vorab wird die Predigt der reichen Benutzung biblischer Geschichte mit ihrem Überfluss an lebendigen Beziehungen und ihrer einzigartigen und quellenmässigen Charakterisirung unserer religiösen Überzeugungen nie entraten dürfen. Hat sie aber besonders eine Darstellung des Gemeindeglaubens zum Zwecke, so wird sie immer und immer wieder jener Hunderte von Lebens- und Lehrbildern gedenken müssen, welche in der denkbar glücklichsten Form uns ihre schlichten Lehren einprägen. Sie stets auf's Neue in geschickter Form am passenden Orte zu erzählen, ergibt sich als wesentliche Aufgabe der Predigt.

Sodann bietet die Kirchengeschichte ihre reichen Schätze für Stärkung rechten Glaubenslebens. Kein Leiden wird so gross, kein Triumph so einzigartig sein, dass er nicht in ihr ein entsprechendes Echo fände. Auch die Kulturgeschichte gibt Veranlassung genug zu vergleichenden und belehrenden Reflexionen. Der Ungenügsamkeit der Zeit den Spiegel vergangener, karger Zeitverhältnisse nicht in allgemeinen, sondern detaillirt ausgemalten Einzelbildern der Vergangenheit vorzuhalten, ist eine ebenso dankbare als faktisch selten geübte Leistung.

Freilich sollen wir aus dem Erzählen eine Kunst machen. Wir sollen, was in zeitlicher Folge und doch in einer zu bestimmtem Abschluss aufsteigenden Linie geschehen ist, auch derart vortragen, dass eine vorwärts schreitende Bewegung verspürt und der Zuhörer mitgezogen wird.

Vollends wird die Erzählung auch da von Segen sein, wo wir sie durch unsere persönliche Anteilnahme, indem wir den Stoff nach bestimmten Gesichtspunkten konzentriren oder ihn unter die Weihe einer höhern Betrachtung stellen, zur Schilderung erheben. Ihre Höhe erreicht diese, wo der Zuhörer nicht mehr blos mit Ohren hören, sondern nun auch mit Augen schauen kann.

Der vielerorts konstatirte Umstand, dass Wintervorträge, wie sie in manchen Kirchgemeinden für die Sonntagabende Eingang gefunden haben, voraus diejenigen religiös-geschichtlichen Inhaltes, einen unerwarteten Anklang gefunden, gibt eine unverkennbare Wegleitung, auf welche Weise unsere realistischer gerichtete Zeit vielleicht besser angefasst werden kann.

Zur Geschichte im weitern Sinne des Wortes gehört dann auch das Erfahrungsgebiet des täglichen Lebens. Hier handelt sich's für den Prediger nun nicht mehr darum, blos Kenntnis zu nehmen von

dem, was andere beobachtet und dargestellt haben, hier tritt vielmehr die eigentliche Erfahrung, durch selbsteigene Beobachtung die Vorgänge und Verhältnisse des Lebens zum dauernden Bewusstseinsinhalt sich anzueignen, in ihr volles Recht ein. Welche Wirkung aber muss es schon haben, das Leben im richtigen Zusammenhang einfach zu zeichnen, wie es ist, und welche Kraft muss diese Erfahrung in ihrer rednerischen Reproduktion erlangen, wo sie, weil miterlebt, sich aus der Erzählung unwillkürlich zur Schilderung erhebt. Wir schildern in der Predigt zu wenig das Leben selbst.

Klar ist auch, dass die Predigt inhaltlich um so konkreter wirkt, je bestimmter der Umkreis abgegrenzt ist, dem sie entnommen wurde. Denn das uns näher Liegende ist auch das Augenfälligere, und je genauer wir eine Grenze nach Aussen hin fixiren, um so vollständiger bauen wir innerhalb des Umkreises aus. Die natürlichste Peripherie wird aber durch die Gemeinde umschrieben, zu der gesprochen wird, mitsamt dem ihr eigentümlichen Leben. Wenn die Betrachtung sich hierauf bezieht, wird sie konkret und interessant zugleich. Denn was aus der Lebenssphäre des Zuhörers heraus gesprochen wird, findet an der Mitbetätigung seiner hiefür sich interessirenden Persönlichkeit den konkretesten Ausdruck.

Es ist bei dieser konkreteren Fassung des Inhaltes dann auch darauf hinzuweisen, wie viel durch ein unmittelbar in eine konkrete Lage hineinversetzendes Kausalthema und dessen blos analytische Ausführung, oder also kurzweg schon durch die zweckentsprechende Wahl des Thema der Predigt an konkreterem Inhalt gesichert werden kann. Auch daran darf beiläufig erinnert werden, wie die orthodoxe Auffassung mit ihrer vollständigen Konzentration des Heilslebens in der Person Christi und deren persönlichen Wirkungen, ihrer Predigt von vorneherein ein konkreteres Gepräge zu sichern im Stande ist.

Auf eine konkretere Haltung der Predigt kann nun aber nicht blos nach Seite des Inhaltes, sondern auch nach Seite der Form eingewirkt werden.

Hier ist vor Allem an die Bedeutung des Finalthemas zu erinnern. Nichts ist mehr im Stande, der Predigt durchweg zu einem konkreten Gepräge zu verhelfen, als die bestimmte Beziehung des sämmtlichen Details auf einen Hauptgedanken. Charakteristisch genug lehrt ja doch ihre Geschichte, wie die einschneidendsten Predigten stets diejenigen waren, die auf einen geschichtlich bestimmt

vorliegenden Gedanken sich bezogen, wie zur Zeit der Kreuzzüge, der Reformation, des aufkommenden Methodismus etc. Lassen sich nun auch solche Themata nicht kurzweg machen, so ist hinwiederum kein Prediger gehindert, die seine Zeit oder sein eigen Herz bewegenden Lebens- und Heilsfragen mit derjenigen Bestimmtheit ins Auge zu fassen, welche eine jener geschichtlichen Themastellung entsprechende Präzision ermöglicht. Können, was in einer perfekten Predigt anzustreben ist, Material- und Finalthema indentifizirt werden, so bieten die einzelnen Teile des erstern die natürlichen Bausteine zu einem konkreten Aufbau der Predigt.

Die Hauptmittel, einen schon gegebenen Inhalt der Predigt in eine möglichst konkrete Fassung zu bringen, wollen wir nach ihrer dreifachen Aufgabe, der dialektisch-überzeugenden, der gemütlich-erbaulichen und der oratorisch-einwirkenden überblicken.

Die Predigt hat dialektisch zu überzeugen. Nach Gesetzen der Logik hat ihr Gedankengang zum bestimmten Ziele zu führen. In einer wissenschaftlichen Abhandlung würde die prägnanteste Form dieser Gedanken auch die wünschbarste sein. Anders in der Predigt, die als Ganzes wie in ihren einzelnen Teilen auf Anschaulichkeit halten muss. Wird sie hie und da auch kürzere Gedankenentwickelungen, um in der raschern Folge der einzelnen Schlüsse zu packen, oder ein Beweisverfahren mit grössern Schritten vorwärts zu führen, selbst in abstrakteren Ausdrücken nicht scheuen, so wird sie gleichwohl im Allgemeinen von der Logik nur im Sinne der Methode Gebrauch machen können. Sie wird sich daran erinnern, dass alle logische Folgerung nach Massgabe der ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks „Dialektik“ in Weise des „Gespräches“ vorwärts schreitet, und in diese Form zurückversetzt werden kann.

Wenn der logische Schluss aus drei Urteilen besteht, die als Ober-, Unter- und Schlusssatz in verschiedene Verhältnisse zu einander gerückt werden, so ist denkbar, dass der Inhalt von Ober- und Untersatz verschiedenen Personen in den Mund gelegt wird, und hieraus in einer gewissen dramatischen Lebendigkeit der Schlusssatz gewonnen wird. Ein Ähnliches kann im indirekten Beweisverfahren geschehen, indem die Aufstellung des kontradiktorischen Gegenteils, aus dessen Widerlegung die Thesis abzuleiten ist, etwa den Feinden der Religion in den Mund gelegt, und anderseits im Auge behalten wird, mit welchem Rechte auf diesem praktisch religiösen Gebiet mit seinen bestimmten und über den Zweifel er-

habenen konkreten Axiomen das Verfahren des direkten oder ostensiven Beweises recht häufig in Anwendung gebracht werden darf. Durch Prolepsis, Einwurf, Frage, Zweifel etc. kann ferner der Gedankenfluss mannigfach unterbrochen und der Zuhörer derart zur Mitarbeit herangezogen werden.

Nun wird aber vor Allem nicht übersehen werden dürfen, wie eine Gedankenreihe sehr häufig durch eine Reihe von Tatsachen in nicht minder zwingender Logik wiedergegeben werden kann. Denn des Predigers, nicht des Zuhörers Arbeit wird es in der Hauptsache sein müssen, die abstraktere Gedankenfolge in die unmittelbar begreifbare Vorstellungswelt umzusetzen. Manche Abwechslung wird daneben im Einzelnen durch passende Verwendung logischer Figuren geschaffen werden können, der Antithese mit ihrer frappirenden Gegenüberstellung zweier Gedanken, der Präteritio, die im Umgehen ihre Absicht durch den Zuhörer selbst errathen lässt, der Steigerung u. a. m. Es ist ja selbst noch ein Ausruhen innerhalb des einzelnen Gedankens möglich, indem man z. B. in dem kurzen Urteil, wie es jeder Tropos enthält, den einen Begriff durch einen sinnlich anschaulichen Ausdruck ersetzt, so bei der Metapher, oder wenn man zwar die logisch grammatikalische Beziehung in ihrem Rechte lässt, aber hiefür die zuständige Vorstellungsform und wiederum für diese den Wortausdruck derart wählt, dass der Zuhörer noch ein Wort hinzuzuergänzen, also mitzuarbeiten hat, wie es in der Metonymie der Fall ist.

Vor allem aber wird eine ebenso vielfache als sorgfältige Verwendung des Bildes und des Gleichnisses statthaben müssen. Es erklärt etwas Geistiges durch ein Sinnwahrnehmbares, ein Unbekanntes durch ein Bekanntes. Wir können es dem täglichen Leben fertig entnehmen, indem wir einem vor unsern Augen sich vollziehenden Vorgang eine geistige Bedeutung unterlegen, wir können es aber auch dichterisch neu gestalten, in bestimmten Vorgängen, Personen und konkreten Erscheinungen, die wir ausmalen, unsern Gedanken Gestalt und Farbe geben, ohne uns einer unberechtigten Fiktion irgend schuldig zu machen, so lange wir uns nur innert den Grenzen der Wirklichkeit halten.

Wie aber oben erwähnt wurde, dass manchmal ganz heilsam eine Gedankenreihe durch eine logisch ebenso zwingende Folge von Tatsachen ersetzt werden kann, so ist hinwiederum für die Ausführung eines einzelnen Hauptgedankens in die volle Breite und

Tiefe oftmals ein rundes, wohlausgebautes Bild die trefflichste Wiedergabe und Fixirung. Jedenfalls wird in neuester Zeit in künstlerisch bewusster Anwendung desselben, besonders auch seitens ausländischer Prediger, bemerkenswerthes geleistet. In fast regelmässiger Weise aber sollte das Bild längere Gedankengänge unterbrechen und womöglich auch abschliessen. Die Sentenz einer Predigt wird, wenn nicht in einem eigentlichen Kernwort, dann jedenfalls in einem unzerstörbar haftenden Bilde am Richtigsten eingeprägt werden. Die erste und Hauptlehrerin wird auch da die Bibel bleiben müssen, mit ihren duftenden Gleichnissen aus Jesu Mund und ihren gewaltigen Geschichtsbildern, wie die Speisungen, das Wandeln auf dem Meer u. ähnl.

Wo die Predigt es nun aber nach ihrer mehr gemütlich-erbaulichen Seite hin wesentlich mit Gefühlen zu tun hat, da wird sie des Bildes noch weniger entraten können, als für ihre dialektische Aufgabe. Seelenzustände müssen sichtbar gemacht, das Antlitz des Kain muss entstellt, dasjenige des Stephanus verklärt werden. Die Darstellung der Gefühle hat die Predigt von der Poesie zu lernen. Wie es in der Schilderung des Epos schon bei alltäglichen Situationen vorgezogen wird, eine Zuständlichkeit statt in ihrer Fixirung in ihrem Werden oder Vergehen zu betrachten, so wird noch vielmehr ein Seelenzustand in seinem Werden oder irgend sonst in der Bewegung aufgefasst sein wollen. Die Sünde lagert vor der Tür und begehrt Einlass bei Kain; um ihretwillen ringt Jakob mit Gott und die Gottverlassenheit des verlorenen Sohnes ist ein Herumirren im fremden Lande. Seelenzustände in der Bewegung darzustellen, wird der auf einen bestimmten Zweck hinstrebenden Rhetorik noch angemessener sein als der aus blosser Freude an der Schilderung darstellenden Poesie.

Auch kleinere Hilfsmittel der Sprache werden für Darstellung der Gefühle mitwirken können, die verschiedenen Figuren der Umschreibung, der Gebrauch ausschmückender Epitheta, die feinern Anspielungen, ja selbst zartes Anklingen, dessen die Sprache in ihrer Vielseitigkeit ja reichlich fähig ist. Hier vor Allem nun, wo es sich um den Ausdruck von Gefühlen handelt, wird aber auch die religiöse Erregtheit des Sprechenden mit in Frage kommen und aus seinem innersten Wesen etwas in Ton und Darstellung übergehen müssen, das durch keine Theorie nachgebildet werden kann.

Wo hingegen die Predigt, in der höchsten Steigerung ihres

oratorischen Charakters, aus der Darstellung heraus in die direkt zumutende Form der Applikation übergeht, da wird jene kurzweg ermahnende Weise: Gehet hin und tut so und so, trotz ihrer verzweifelten Realistik doch kaum die von uns gewünschte konkrete Ausdrucksweise sein können. Wie leicht ist aber da schon mit einer einzigen geschickten Wendung geholfen. Eine Predigt handelt z. B. von „der Liebe im häuslichen Kreise". Ganz selbstverständlich ergibt sich etwa die Schlusswendung: „Und nun — wenn ihr heimgekehrt seid in den Kreis der Eurigen, werdet Ihr Ehegatten wieder ein leichtes Missverständnis zum Streitfall wider einander erheben. Ihr Geschwister wieder ein jedes das letzte Wort haben wollen etc.?" Die eigentlich oratorische Wirkung, sei's in tröstendem, sei's in ermahnendem Sinn wird naturgemäss auf das Ende verlegt werden. Hier gilts nun, den Affekt zu erregen, der den Willen bestimmt. Die Sprache wird sich in raschern Wendungen und reichern Figuren gefallen.

Wie die Predigt aber sich in ihren einzelnen Teilen gegen den Schluss hin naturgemäss verkürzt, so werden im Schluss selbst die Gedanken schwerer und die Satzgefüge kürzer werden. Der Schluss soll, wenn auch nicht notwendig durch die Stärke des Tones, doch durch seine plastisch abschliessende Formulirung gleichzeitig die Höhe des Vortrages darstellen.

Zwei Postulate scheinen uns aus dieser allgemeinen Betrachtung für die Gegenwart erheblich:

1. Sollte dem Träger der Heilspredigt eine reichere Beobachtung des Lebens zum Zwecke rhetorischer Wiedergabe in stets neuer und immer glücklicherer Verwendung des Bildes eigen werden.
2. Sollte der Prediger, in Erwägung dessen, dass die Sprache auch in ihren abstraktern Formen ursprünglich ein Ausdruck für eine bestimmte Vorstellung war, zum Zweck der Predigt seine wissenschaftliche Gewöhnung des Ausdruckes wieder an die Sprechweise des gemeinen Mannes tauschen, der, gleichsam dem Urstand der Sprache näher, das Alltägliche charakteristischer umschreibt und alles sinnfälliger benennt. Mit Luther hat der Prediger den Leuten auf dem Markte vom Mund abzulesen, wie er zu ihnen sprechen soll.

Die religionsphilosophischen Grundgedanken Hermann Lotzes.

Von Pfarrer Gustav v. Schulthess in Küsnacht.

Je mehr in unsern Tagen wieder die Bedeutung der religionsphilosophischen Untersuchungen für den wissenschaftlichen Aufbau der Theologie zur Anerkennung kommt, desto emsiger halten Vertreter der theologischen Schule Nachschau unter den Koryphäen der philosophischen Schwesterwissenschaft, um durch möglichst vielseitige Beleuchtung der gemeinsamen Probleme eine allgemeinere und gesichertere Basis für die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre zu gewinnen. Haben die Schleiermacherianer und Hegelianer immer den Plan noch nicht verlassen, so treten von Neuem die Schellingianer, Kantianer und Herbertianer auf und plaidiren für die Betrachtungsweisen ihrer Lehrer. Und wenn der Kampf so ernst und zugleich so friedlich geführt wird wie in der Gegenwart, so kann die theologische Erkenntnis dabei nur gewinnen. Auch der Name, welchem die vorliegende Skizze gilt, wird in diesem wissenschaftlichen Plaidoyer nicht selten genannt und es ist unsere Überzeugung, dass im Verhältnis zu der Bedeutung, welche H. Lotze in der Geschichte der Philosophie zukommt, seine Gedanken noch viel allgemeiner gekannt und gründlicher gewürdigt werden sollten. Seit nämlich der philosophische Idealismus, auf der höchsten Spitze formeller Vollendung angelangt, dem immer stärker werdenden Bedürfnis nach gesunder Empirie und konkreter Betrachtungsweise erlag, und eine den idealen Besitz des menschlichen Geistes vernachlässigende oder läugnende Weltauffassung sich breit zu machen begann, musste es das Bestreben aller tieferen Geister sein, eine Weltanschauung zu gewinnen, welche die idealen Faktoren unsers Wesens ebenso entschieden und wo möglich in reinerer Gestalt zum Ausdruck brächte, wie der frühere Idealismus, und doch anderseits den berechtigten Ansprüchen des Empirismus voll und ganz Rechnung trüge. Keinem dürfte diese Aufgabe in dem Masse gelungen sein, wie H. Lotze. Idealismus und Realismus, Empirismus und Apriorismus finden sich in seinem System aufs umsichtigste ineinander verarbeitet und zu vollendeter Harmonie versöhnt. Trotzdem hat die Philosophie unserer Tage in der Mehrzahl ihrer Vertreter sich nicht zu direkter Heeresfolge entschliessen können und damit hängt es wohl auch zusammen,

dass er im theologischen Lager zwar häufig citirt und für einzelne Kontroverspunkte gerne als testis veritatis angerufen wird, ohne dass doch gewöhnlich eine Würdigung seiner Lehre im Zusammenhang zu Grunde läge. An diesem Missstand ist Lotze selbst nicht unschuldig; es war ihm nicht immer gegeben, seine Gedanken in scharfen Umrissen zu fixiren und in gerader Linie dem Ziele entgegenzuführen; im Einzelnen jederzeit das Ganze schauend und mit ganzem Gemüte an der Lösung jedes Problems beteiligt, fesselt er den Leser durch die Wärme seiner Darstellung und das hohe Ethos seines Herzens, aber über dem Anblick des mit den Gedanken ringenden Mannes fällt uns nicht selten der Faden der Untersuchung aus der Hand, und wie oft verläuft — bei den idealen Fragen zumal — die Gedankenentwicklung mehr in der Temperatur des Gemütes, als in der scharfen, klaren Luft des Denkens, so dass der Interpret Lotzescher Gedanken Gefahr läuft, die Meinung des Denkers über die Grenze seiner vorsichtigen Reservationen hinaus zu führen oder aber hinter dem, was jener statuiren wollte, zurückzubleiben. Wenn wir es trotzdem versuchen, ein Bild seiner religions-philosophischen Grundgedanken zu entwerfen, so bedürfen wir im Einzelnen der Nachsicht Aller, welche mit Lotze vertraut sind, aber sicherlich nicht der Entschuldigung. Denn wenn die Frage erhoben werden wollte, ob es denn für uns der Mühe wert sei, den Spuren dieses Denkers nachzugehen, ob in religionsphilosophischer Hinsicht etwas bei ihm zu lernen sei, so könnten wir, sofern diese Frage nicht im Bisherigen schon beantwortet ist, kurz darauf verweisen, dass einer der bedeutendsten Theologen der Gegenwart, A. Ritschl, sich an die Religionsphilosophie Lotzes angeschlossen und eine ganze Reihe seiner fundamentalsten Gedanken geradezu von Lotze herübergenommen hat - nicht freilich ohne sie in durchaus selbständiger Weise seinem theologischen System unterzulegen. — Um eine Kritik der Lotzeschen Religionsphilosophie ist es uns an diesem Orte um so weniger zu tun, je mehr wir eine Zusammenstellung der in seinen Schriften vielfach zerstreuten, allerdings dann auch wieder zu Gruppen vereinigten diesbezüglichen Gedanken beabsichtigen. Eine blosse Sammlung von Worten und Gedanken wollen wir freilich auch nicht geben, sondern ein möglichst deutliches Bild des Ganzen. — Wenn einzelne Leser sich durch unsere Skizze veranlasst finden sollten, Lotze selbst zur Hand zu nehmen, so wäre damit der beste der Wünsche, den wir diesen Zeilen mitgeben, erfüllt, doch hoffen

wir, dass von dem Reichtum der Anregung, welche die Lektüre Lotzes gewärt, auch auf diese Darstellung seiner religionsphilosophischen Grundgedanken etwas übergegangen sei.[1])

Von den zwei Mittelpunkten, um welche sich alle religionsphilosophische Erörtung gruppirt: dem Religionsbegriff und dem Gottesbegriff, beschäftigt uns der Natur der Sache nach der erstere zuerst.

Die Religion ist die Erkenntnis der göttlichen Weltordnung und die Einordnung unseres Lebens in sie als Bedingung des Heils. Sie verläuft in Urteilen des Gemütes über den Wert der Welt im Einzelnen und im Ganzen und die Erfüllung, welche der Weltlauf seinen ununterdrückbaren Bedürfnissen gewärt oder versagt. Aller Religion liegt solches Werturteil zu Grunde. Dagegen gebührt der volle Name der Religion doch nur einer Weltauffassung, in welcher „die bewusste Anerkennung der unbedingten Geltung und Wahrheit des Sittlichen und Heiligen, gegenüber allem dem, was Tatsache ist" und Tatsache scheint, zum massgebenden Ausgangspunkt wird. Die Naturerfahrung für sich führt zwar leicht zur Erkenntnis einer Macht, welche die Ereignisse beherrscht, aber gibt keine zuverlässige Deutung über ihren Sinn und unsere Stellung zu ihr, und auch die vollkommenste, wissenschaftliche Naturerkenntnis vermag dies nicht zu leisten, da die richtige Erkenntnis der Tatsachen und die richtige Schätzung ihres Wertes verschiedene Dinge sind. Und hinwiederum führen „von dem, was wir als Offenbarung vernehmen, nur sehr schwankende Brücken zu unsicheren Fernsichten auf den Bau und die Gliederung des Weltganzen". Doppelt irreleitend aber wäre es, wenn aus einer überirdischen Metaphysik des Weltbaues heilige Vorschriften und Ziele abgeleitet werden wollten, um deren willen den einfachen und unbedingten, nicht universumskundigen Geboten des Gewissens Stillschweigen auferlegt würde. Vielmehr hat die Religion sich an die sittliche Bildung anzulehnen.

Wie alle Kräfte des Menschengeistes hat die Religion ihre Entwicklungsgeschichte. In der sogenannten Naturreligion dominirt

[1]) Lotzes Hauptwerk ist der Mikrokosmus in drei Bänden, von welchen für diesen Gegenstand hauptsächlich der dritte in Betracht kommt. Eine besondere religionsphilosophische Schrift existirt von seiner Feder nicht, dagegen sind nach seinem Tode die Diktate aus seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie unter dem Titel „Grundzüge der Religionsphilosophie" erschienen; sie können im Einzelnen zur Ergänzung des Mikrokosmus dienen, der aber die Hauptquelle für die uns beschäftigenden Fragen bleiben muss.

die Absicht, die göttliche Weltordnung aus der Natur zu deuten, wenn auch das sittliche Bedürfnis kaum irgendwo ganz unberücksichtigt bleibt. Wo letzteres am wenigsten zur Geltung kommt, ist die Gottesvorstellung am unbestimmtesten (Fetischismus). Je mehr das kosmologische und naturphilosophische Element zurücktritt zu Gunsten des sittlichen, desto höher steht eine Religion. Im Vergleich mit diesem Massstab kommt der grösseren oder geringeren Ausbildung des Gedankens der Unbedingtheit oder Einzigkeit Gottes in Lotzes Augen eine sekundäre Bedeutung zu. — Die israelitische Religion, welche, abgesehen von der christlichen, dem Ideal der Religion am nächsten steht, fusst prinzipiell auf ethischem Boden. Die Natur hat da keinen Wert für sich; Gott ist gut, das Urbild des Guten; Sünde nnd Übel entstammen der Freiheit des Menschen und die Gefahr, sie als notwendige Bestandteile der Weltordnung zu fassen, ist im Prinzip überwunden. Dennoch findet sich, nach Lotze, auch hier noch ein unlauteres Naturelement in der religiösen Weltauffassung, indem das sittliche Handeln nicht rein als Gesinnung, sondern zugleich als opus operatum, als ein Tun, ohne welches dem äusseren Tatbestand der Welt etwas fehlen würde, in Betracht kommt und sofern das Judentum nationale Theokratie ist. — Den letzten Schritt auf die volle Höhe der Religion hat das Christentum getan. Hier haben wir religiöse Wahrheit in ebenso ausschliesslich religiöser Form. Das Christentum wendet sich ganz an das Innere des Menschen. Keine äussere Ordnung, auch nicht die der Menschheit, ist das Ziel, sondern die Verklärung und Wiedergeburt des einzelnen Menschen als solchen, somit aller Menschen. Die Ordnung der sichtbaren Natur ist kein Gegenstand der Deutung und Erklärung. Und so wenig kosmologische Weisheit, so wenig soziale Theorie entwickelt das Christentum; dagegen gibt es in dem innern Leben, welches es fordert und möglich macht, den wesentlichen Kern, aus welchem nicht zwar die Kenntnis, wohl aber die rechte Würdigung der Natur, nicht eine bestimmte Form, wohl aber der rechte Sinn zur Ausgestaltung menschlicher Gesellschaftsverhältnisse sich entwickeln konnte. Und ebenso wenig wie die irdische Welt, will die christliche Religion die überirdische ihrem objektiven Bau nach darstellen. Sie vertieft sich nicht in die Frage nach der metaphysischen Form der Existenz Gottes, den die allmächtige Liebe zu nennen ihr genug ist, während dagegen unser theoretisches Erkennen über jene Aufschluss begehrt, um zu verstehen, wie er dieses sein kann; „sie

schildert das Antlitz, das Gott der Menschheit zuwendet, aber jene Herrlichkeit, die die Engel im Himmel sehen, deutet sie nur an und behält ihre Erkenntnis einem andern Leben vor.“ Sie kümmert sich nicht um den Hergang der Schöpfung, um die Gestalt der Seele nach dem Tode, „sie bereichert überhaupt nicht unser Wissen durch eine Fülle einzelner Wahrheiten, sondern stiftet ein neues Leben auf Grund einer Wahrheit, die nicht besessen wird, wenn sie blos gewusst wird, sondern nur, wenn sie als beständiges Lebensgefühl den Menschen durchdringt“. — Die Ethik des Christentums drückt das sittliche Gebot in unmittelbar religiöser Fassung aus; es gilt: „Gottes Willen tun“, womit zugleich der erklärende Grund für die verpflichtende Kraft der sittlichen Ideale bezeichnet ist. Das Wohlgefallen Gottes ist das Gut, um dessen willen alle sittliche Arbeit Wert hat, die Sehnsucht, von ihm gebilligt zu werden, der Grund aller wahren Sittlichkeit. Im Christentum hat jedes Gebot seine Verheissung; die Seligkeit ist ihm das letzte Geheimnis, um dessen willen der ganze Aufwand einer Schöpfung und eines Weltlaufs vorhanden ist. Darum heisst es mit Recht eine frohe Botschaft.

Dieser sittliche Eudämonismus ist zwar gerade der Punkt, an welchem das Christentum in alter und neuer Zeit mit dem meisten Schein angegriffen worden ist. Erhabener scheint die Forderung, das Gute um seiner selbst willen zu üben, das sittliche Gesetz um seiner eigenen Würde willen zu befolgen. Aber es ist nicht einzusehen, woher ein unvordenkliches, unpersönliches Gesetz, das keine Gewähr in sich trüge, irgend etwas Gutes, etwas, das irgend Jemandem Freude machte, zu Stande zu bringen, die Autorität haben sollte, unsere Entschlüsse innerlich zu bestimmen. Soll es aber ein höchstes Gut sein, das als ihr Ziel den Willensentschlüssen ihre sittliche Bedeutuug verleiht, dann wird dieses Gut nicht in der Herstellung gewisser äusserer Tatbestände, nicht in der Erfüllung bestimmter Formen, sondern nur in einem höchsten Werte bestehen können, dessen Würde sich durch ein Gefühl der Lust dem Menschengeiste unmittelbar kundtut. Nicht freilich das Gefühl im Allgemeinen, als blos quantitativ in sich verschiedene Empfindung von Lust und Unlust wird den Canon des Sittlichen enthalten, — aber genau genommen gibt es solches Gefühl gar nicht. Alles Gefühl ist qualitativ gefärbt, jede Lust ist immer zugleich Anerkennung der objektiven Güte dessen, wodurch sie veranlasst wird. Die ganze reichgegliederte Welt der Werte hat ihr Dasein in unserm Gefühl

— und nirgends sonst. Unmittelbare, von unserer Willkür unabhängige Lust- und Unlustgefühle spezifischer Art sprechen so unser Urteil über Schön und Hässlich, über Gut und Böse und über die Wertdifferenz der verschiedenen Urteilsgebiete unter einander aus. Auch die rigoristischen Theorien können ohne Anerkennung eines Gefühlsfaktors: des Bewusstseins der sittlichen Würde, des Gefühls der Selbstachtung u. ä. nicht auskommen. — Wenn so die Sittlichkeit im Gefühl (der Lust und Unlust) ihre Wurzeln hat, so wird die christliche Ethik kaum irre gehen, indem sie die Begriffe von gut und selig kombinirt. Das höchste sittliche Gut ist die Liebe, diejenige Gesinnung, welche sich das Wohl Anderer zum Zweck setzt. Die vollkommene gegenseitige Liebe Aller wäre die vollkommene Seligkeit. Und doch kann die Lust (Seligkeit) nicht eigentlich das Prinzip unsers Handelns sein. Sie würde es sein können, meint Lotze, wenn wir immer wüssten, was das wahre Wohl der Andern erfordert. Da wir aber vermöge unserer menschlichen Naturschranke das nicht wissen, so bedürfen wir secundärer Gesetze, von denen wir annehmen, dass sie alle aus diesem höchsten Prinzip des Wohlwollens fliessen, zugleich aber die bestimmten Formen enthalten, unter denen allein ein menschliches Handeln unter den verwickelten Umständen des Lebens zur Erreichung des allgemeinen Besten beitragen kann. Die allgemeine Gewissheit des seligen Ziels liegt der Überzeugung zu Grunde, mit der wir es für Pflicht halten, allen jenen sekundären sittlichen Gesetzen uns zu unterwerfen. Denn in jedem Fall würden wir die Weltansicht für absurd halten, die von einem Sollen spräche, obgleich die Erfüllung dieses Soll nichts Besseres zur Folge hätte, als ohne seine Erfüllung auch vorhanden sein würde. — Indem Lotze so den eudämonistischen Charakter der christlichen Ethik rechtfertigt, rechtfertigt er zugleich ihre Verbindung mit der Religion. Die Sittlichkeit lehnt sich notwendig an religiöse Überzeugungen an. Wo die sittliche Aufgabe irgend tiefer erfasst wird, trifft sie auf den Gedanken der menschlichen Bestimmung; welches aber unsere Bestimmung sei, lässt sich nicht durch Analyse der menschlichen Natur entdecken, sondern liegt in der religiösen Welt- und Lebensbetrachtung zu Tage. Mag daher in Philosophenschulen der Versuch einer religionslosen Ethik immer wieder erneuert worden sein, so hat es doch keine Nationen gegeben, „welche ohne Anknüpfung des menschlichen Lebens an religiöse Anschauungen über den grossen Zusammenhang der Welt“ für die sittliche Verpflichtung

des Menschen eine hinreichend sichere Basis zu besitzen geglaubt hätten. So vollendet sich die Sittlichkeit in der Religion und die vollkommene Sittlichkeit wird nur im Bunde mit der vollkommenen Religion zu finden sein. Denn wenn auch das Gewissen eine selbständige Funktion des Geistes ist und der eine Teil seines Gebotes, welcher von wechselseitigen Pflichten spricht, sich überall entwickelt, und leicht befriedigt wird, sobald man nur an das Leben geringe Ansprüche macht, „so kann dagegen der andere Teil, der uns befiehlt, an dieses Dasein sehr hohe Ansprüche zu machen, seine Stimme nur in dem Masse erheben, als die Einsicht in die Bestimmung der Menschheit und ihre Stellung zum Ganzen der Natur wächst". So bedingen sich Sittlichkeit und Religion in ihrer Entwicklung gegenseitig. Im Christentum, dessen Weltauffassung und sittliche Selbstbeurteilung in vollkommener Harmonie stehen, ist ihre beiderseitige Vollendung erreicht. — Im Heidentum hat die Welt keine Bestimmung und der Mensch erkämpft sich durch vorsichtige Pietät gegen unbekannte Mächte Duldung für ein vergängliches Glück; aber die Götter versäumen über ihrer Naturherrlichkeit die Sorge um das Geisterreich und die Menschheit. Der Gott des Judentums ist die unbeschränkte Macht, deren Taten immer gerecht sind, weil sie an keinem höheren Mass des Rechten gemessen werden; der Mensch soll sich unterwerfen, er ist nichts vor Gott. „Das Christentum hob nicht allein das Geisterreich als die allein wahre Welt hervor, in der Gott wirkt, sondern der Mensch ist auch nicht mehr nichts vor ihm; in der Kindschaft Gottes weiss der Geringste sich als Gegenstand ewiger Beachtung der höchsten Macht, die der Glanz der sichtbaren Natur nur nebenher offenbart." Im Christentum ist der Einzelne nicht mehr blos Glied der Gattung — geschweige ein unselbständiges Produkt des Naturlaufs — auch nicht blos Glied einer Nation, sondern ein Wert für sich: die unvergleichliche Bedeutung der Persönlichkeit ist erst in der christlichen Religion erkannt. —

Es entspricht der Bedeutung, welche nach Lotze der Sittlichkeit für die Religion zukommt, dass wir die Betrachtung dieses Verhältnisses vorweggenommen haben. Die Wahrheit der Religion liegt ihm in ihrem Anschluss an die sittliche Aufgabe des Menschen; ihr Wesen, ihre Bestimmung erfüllt die Religion als die absolute Legitimation der sittlichen Lebensauffassung. — Wir müssen die Religion nun aber auch in psychologischer Hinsicht und nach ihrem

Erkenntnisswert näher kennen lernen. Psychologisch betrachtet gehört die Religion dem Gefühlsleben an; das Verhältnis des Menschen zu Gott reflektirt sich in Gefühlen der Lust und Unlust gerade wie das Verhältnis des Menschen zum sittlichen Gebot. Dabei ist freilich vorbehalten, dass das Gefühl vermöge seiner qualitativen Varietät nicht blos eine Zuständlichkeit des Gemütes, sondern auch eine Beurteilung objektiver Art enthalte. Unter den erkennenden Funktionen des Geistes steht dem religiösen Bewusstsein die sinnliche Wahrnehmung am nächsten; wie diese auf unmittelbare Weise ohne die Intervention eines logischen Prozesses dem Geiste Tatsachen zuführt, so bezeugt auch das religiöse Bewusstsein die Wahrheit seines Inhaltes durch eine Art unmittelbarer innerer Erfahrung, eine Art Anschauung oder Intuition im Gemüte. Und wie in der sinnlichen Wahrnehmung allemal ein Denkelement enthalten ist, ohne welches die Wahrnehmung blosse Empfindung wäre, so muss auch im religiösen Bewusstsein neben einem vorauszusetzenden zuständlichen Element als innerer Erregung des Gemütes durch Gott (welches aber noch keine Offenbarung und kein Glaube wäre), ein Denkelement angenommen werden, welches den Inhalt jener göttlichen Einwirkung zu einem Zusammenhang deutlicher und an unsere Vorstellung von der wirklichen Welt anknüpfbarer Begriffe zergliedert. Aber diese unmittelbare Erfahrung der göttlichen Weltordnung ist nicht wie die sinnliche Erfahrung etwas vermöge unserer Organisation ohne weiteres allgemein Feststehendes, vielmehr bedarf es zu ihrer Entstehung und Ausbildung anderer mitwirkender geistiger Momente, unter denen die hervorragendsten, die eigentlich Ausschlag gebenden die Aussprüche des Gewissens sind. — Mit dem theoretischen Erkennen des Verstandes hat dagegen die Religion nichts gemein, denn bei jenem handelt es sich um allgemeine Gesetze, bei dieser um einzelne Tatsachen. Wahr ist dort, was den notwendigen Gesetzen des Einzelzusammenhangs der Dinge, in letzter Linie den angeborenen Gesetzen unsers Verstandes entspricht, — hier, was sich durch seinen eigentümlichen Wert als notwendigen Bestandteil der göttlichen Welt- und Lebensordnung bekundet; notwendig im Sinne des theoretischen Welterkennens ist, was konsequent aus natürlichen Bedingungen folgt, — im Sinne des religiösen Erkennens, was als unerlässliches Mittel im absoluten Weltzweck der Alleinherrschaft des Guten und Heiligen (nach christlicher Erkenntnis) enthalten ist. Religion und Verstandeserkennen repräsentiren

divergente Richtungen unserer Geistestätigkeit. — Aber welches ist ihre gegenseitige Stellung im Zusammenhang der menschlichen Erkenntnis? Offenbar ist mit dem eben Gesagten hierüber noch nichts entschieden. Vereinigen sich nicht unsere Sinne bei aller formellen Unvergleichbarkeit zum Aufbau eines gemeinsamen Weltbildes? Sollten nicht zwei Ströme, die unvermischt nebeneinander hergehen, doch in einem Ziel zusammentreffen können? Ob solch ein positives Verhältnis zwischen den Ergebnissen der theoretischen Weltbetrachtung und den Postulaten der Religion möglich sei, und was für eines, — das ist bekanntlich eine der brennendsten Fragen der heutigen Religionsphilosophie. Lotze ist der Ansicht, dass sowohl das Interesse unseres Gemütes als der wissenschaftlichen Erkenntnis ein einheitliches Weltbild fordere und glaubt, dass wenigstens die Umrisse eines solchen ohne Beeinträchtigung der Selbstständigkeit der beiden Erkenntniszweige sich entwerfen lassen. Er statuirt drei Anfänge, aus denen überhaupt alle menschliche Erkenntnis entspringe: das Bewusstsein notwendig gültiger Wahrheiten oder Gesetze, die Wahrnehmung gegebener Tatsachen und der Glaube an einen unbedingten Weltzweck. Diese drei Prinzipien können nicht auf eines reduzirt werden. Die allgemeinen Wahrheiten, welche sich uns als notwendige Formen alles Daseins und Geschehens mit unmittelbarer Gewissheit aufdrängen (obenan die Gesetze der Identität und Kausalität) sagen nichts aus über die Beschaffenheit und den Ursprung der Dinge, welche sie umspannen; diese letztern wiederum stehen in ihrer Tatsächlichkeit als Gestalten und Ereignisse von unbekannter Herkunft vor uns, wir können in ihre Fülle die allgemeinen Gesetze hineinverfolgen und deren unterschiedslose Geltung in ihrem ganzen Bereich aufzeigen, nimmer aber wird es gelingen, das Dasein und Sosein der Welt als denknotwendig zu erweisen. Die Ideen des unbedingt Wertvollen endlich, des Heiligen, Guten und Schönen bestimmen ebenso wenig die Gestalt der Welt, in welcher sie sich realisiren sollen; am wenigsten aber dürfte man versucht sein, die denknotwendigen Gesetze und die wertbestimmenden Ideen zu vermischen, von denen jene ebenso blind für diese, wie diese gleichgültig gegen jene sind. Wie diese drei wurzelhaften Prinzipien zum Entwurf des Weltbildes gruppirt werden, das wird seine sachliche Gestalt ausmachen. Kaum wird es in unserer Zeit Jemanden einfallen, das zweite den beiden andern überordnen zu wollen (ein Beispiel dafür sind die Atomisten des

Altertums); dagegen fehlt es uns allerdings nicht an Denkern, welche dem ersten unter den genannten die erste Stelle einräumen und dann konsequenter Weise das dritte als illusorisch behandeln oder doch von dem Anteil an der objektiven Weltgestalt ausschliessen müssen. Im Gegensatz dazu fordert Lotze mit aller Entschiedenheit den Primat und damit auch die objektive Gleichstellung, beziehungsweise Überordnung des dritten Prinzips. Die Welt kann nicht so verstanden werden, dass die notwendigen Gesetze wie ein unergründliches Schicksal der Wirklichkeit vorangehen, dass dann die Wirklichkeit sich einstelle, um jenen zu folgen, dass endlich Ideen des Seinsollenden hinzutreten, um so weit sich zu verwirklichen als einerseits die Schranken jener unvordenklichen Gesetze, anderseits die Widerstandskraft dieses zufälligen Tatbestandes der Welt es gestatten, — vielmehr muss der einheitliche Anfang der Welt, der gemeinsame Grund ihrer Gesetze, ihrer Gestalten und ihrer Werte in dem unbedingt Bedeutungsvollen und Wertvollen liegen; das Wertvollste muss das erste und letzte sein. So muss es sein, — nicht, weil eine andere Auffassung der Welt theoretisch unmöglich (undenkbar) wäre, sondern weil diese Auffassung sich durch ihren Wert als die allein befriedigende, allein vernünftige ausweist, weil die sittlich-religiöse Bestimmtheit des Menschen es so fordert. Und wenn freilich das theoretische Bedürfnis der Welterklärung vermöge der so gewonnenen Einheitlichkeit des Weltbildes sich dabei auch befriedigt findet, so würde es, auf sich allein angewiesen, diesen Weg doch nicht gefunden haben. — „Die Welt der Werte ist also der Grund für die Welt der Formen und der Dinge;“ um eines absoluten Wertes willen ist die geformte und sich formende Wirklichkeit und ist so, wie sie ist. Und „die Überzeugung eines sittlichen Glaubens, dass die Welt nicht zwecklos, nicht sinnwidrig sein könne, ist auch der letzte Grund unserer Zuversicht zu der Wahrheitsfähigkeit unserer Erkenntnis und zu der Möglichkeit eines Wissens überhaupt“. Mit diesem Bekenntnis tritt Lotze an die Seite der grossen idealistischen Philosophen der ersten Hälfte unsers Jahrhunderts. Aber wenn diese des Glaubens lebten, aus der Idee des Wertvollen, des absoluten Zweckes die Gesetze und die Gestalt des Daseienden als notwendiges Mittel ableiten zu können, so legt Lotze hier sein kritisches Veto ein. Was dem absoluten Geiste möglich sein muss, die innere Notwendigkeit dieser Welt und ihrer Ordnungen aus ihrem Zweck zu begreifen, das übersteigt das Ver-

mögen eines Wesens, welches nicht „im Mittelpunkt der Welt“ steht und nur einen kleinen Ausschnitt des Weltdaseins zu überblicken vermag. Indem der Idealismus seinen Anspruch durchzuführen unternahm, geriet er in den verhängnisvollen Fehler, den charakteristischen, lebendigen Inhalt des Seienden in die allgemeinsten Formen seiner Erscheinung aufzuheben und diese Formen als die treibenden Mächte dann aber auch als das Ziel des Weltlaufs anzusehen. Kein philosophisches Vorurteil scheint Lotze mehr der Bekämpfung wert, als eben dieses, welches den Wert, das wahre Wesen der Dinge in „ruhenden Formen, allgemeinen Urbildern, bedeutungslosen Typen suchen zu sollen meint“ und für Zweck hält, was offenbar nur Mittel (wenn freilich nicht willkürliches Mittel) sein kann. Bekanntermassen hat denn auch dieses Unternehmen sein Ziel gründlich verfehlt und nicht nur die Unbefangenheit der empirischen Naturerkenntnis gestört, sondern auch die Integrität der höchsten Werte zu beeinträchtigen gedroht. So bestraft sich die Überschreitung der Schranken unserer Natur. Es bleibt dabei: wir können konstatiren, dass die Welt der Sachen Mittel sein muss, und die Welt der Werte Zweck, „wir können auch die allgemeinen Forderungen entwickeln, denen der Weltbau genügen muss, um dem höchsten Prinzip des Guten nicht zu widerstreiten, — aber die konkreten Formen des Zusammenhangs der Welt, durch welche sie jene Forderungen befriedigt,“ vermögen wir aus jener Quelle nimmer zu erraten. — Das Axiom des Idealismus war, dass das Wesen der Dinge Denken sei, also auch durch Denken vollkommen erfasst werden könne. Dieser Satz ist falsch; die sittlichen Werte: Liebe, Gerechtigkeit, Geduld, die Unwerte: Hass, Untreue, überhaupt das ganze Gebiet des Guten und Bösen ist unserm Denken ebenso unzugänglich wie die Empfindungen: süss und bitter, blau und rot; sie sind uns vielmehr ihrem Inhalt und ihrer Realität nach nur durch ein unmittelbares Erleben, durch das unmittelbare Gefühl eines Wertes oder Unwertes gegenwärtig, und erst nachträglich kann die Reflexion versuchen, dieses unmittelbar Erlebte im Fachwerk unserer Begriffe unterzubringen, ohne damit freilich je seinen wahren Gehalt zu erreichen. Wie das Wesen des Geistes nach Lotze mehr ist als Denken und viel eigentümlicher ausgedrückt wird durch das wertempfindende Gefühl (in welchem er auch die Tatsache des Selbstbewusstseins begründet sieht), als durch die Tätigkeit des Verstandes, so „besteht auch das Wesen der Dinge

nicht in Gedanken und das Denken ist nicht im Stande, es zu fassen". Die tiefste Offenbarung des Gehaltes der Welt liegt nicht in den Daten und Gesetzen des theoretischen Erkennens, sondern in dem, was der Geist in wertempfindenden Gefühlen erlebt, und das Denken dient ihm nur als Mittel, das Erlebte in jenen Zusammenhang zu bringen, den seine Natur fordert, um es dann im Ganzen seines Zusammenhanges desto intensiver zu erleben. — Musste nach diesen Ausführungen der Idealismus die christliche Gottesidee auflösen, da alle „lebendigen Kräfte Eigenschaften", die der Glaube in Gott anschaut, dem Denken unzugänglich sind", so ist dagegen in Lotzes Anerkennung der Autonomie und Selbstgenugsamkeit der religiösen Intuition die erkenntniskritische Basis gefunden, auf welcher die christliche Überzeugung sich frei und unbeeinträchtigt von andersartigen Geistesinteressen ansiedeln kann. Die Religion hat ihre Gewissheit und Wahrheit unmittelbar in sich selbst, für sie gelten keine andern Normen als die des sittlich-religiösen Werturteils. Eine Weltspekulation, deren Resultaten sie sich anzubequemen hätte, gibt es nicht, da vielmehr sie allein die ihrer selbst gewisse Erkenntnis des höchsten Prinzips des Seienden enthält. — Dabei verkennt Lotze nicht, dass das Gefühl des Wertes als oberstes Erkenntnisprinzip vielfachen Schwankungen und individuellen Einflüssen ausgesetzt sei. Und wenn Kant aus diesem Grunde nur dem sittlichen Urteil objektiven Geltungswert zuerkannt hatte, dem religiösen aber nur, so weit es um jenes willen notwendig schien, so erinnert sich Lotze, dass das sittliche Bewusstsein seinerseits nicht minder allerlei Wandlungen durchgemacht hat. Aber die Unumgänglichkeit geschichtlicher Modifikationen beider schliesst doch nicht aus, dass das religiöse Erkennen überall berufen ist, das Fundament der Weltanschauung zu bilden, und dass es, wo es in seiner Vollkommenheit vorliegt, in — nach menschlichem Vermögen — adäquater Weise das höchste Seiende erfasst.

Da die Religion ihrem Wesen nach Sache der Gemeinschaft ist, so sind Dogmen als gemeinschaftlicher Ausdruck des Glaubens unentbehrlich. Sie haben aber nicht die Bedeutung wissenschaftlich abschliessender Antworten auf vorgelegte Fragen, sondern dienen als Symbole, welche den logisch unfassbaren Gedanken der religiösen Überzeugung bildlich fixiren. Dieselben dürfen daher ihrem Wortlaut nach nicht für allgemein verpflichtend erklärt werden. Die Dogmatik als Wissenschaft hat die Aufgabe, den Inhalt des Glaubens

durch Erörterung seiner innern Beziehungen zu verdeutlichen und aus den gefühlsmässig undeutlichen Ahnungen des religiösen Bewusstseins den festen Wahrheitskern ins Licht zu stellen. Sie darf sich dabei auf die objektive Gültigkeit der Aussagen des christlich-religiösen Bewusstseins verlassen, darf aber anderseits nicht vergessen, dass die Realität der sittlichen Ideen des Guten und Heiligen der Fusspunkt ist, auf welchem die religiöse Überzeugung steht, und muss sich demgemäss hüten, mit einer weltlichen Metaphysik einen Bund einzugehen, welcher sie von den Höhen christlicher Erkenntnis auf den heidnischen Boden kosmologischer Spekulationen zurückzuführen droht. Das Verhältnis der Religion zur Philosophie wird im Allgemeinen dieses sein, dass die letztere die Grundgedanken der religiösen Erkenntnis acceptirt, insofern dieselben ihre aufstrebenden Gedankenreihen zu vollenden versprechen.

Haben wir hiemit den ersten Teil unserer Untersuchung: die Grundgedanken Lotzes über die Religion betreffend zu einem vorläufigen Abschluss gebracht, so erübrigt uns noch als zweiter Gegenstand unserer Betrachtung sein Gottesbegriff. Bevor wir jedoch hiezu übergehen, wird es nötig sein, einen orientirenden Blick auf die erkenntnis-theoretischen und metaphysischen Prinzipien der Lotzeschen Philosophie zu werfen. Der Vater der neueren Philosophie, Kant, hatte bekanntlich alle Objekte der Erfahrung als (blosse) Erscheinungen bezeichnet und von diesen die unerkennbaren Dinge-an-sich unterschieden; auch das empirische Ich betrachtete er als blosse Erscheinung. Hier findet nun Lotze einen Fehler im Begriff. Erscheinung setzt nämlich nicht nur ein Objekt voraus, welches erscheint, sondern ebenso wohl ein Subjekt, welchem die Erscheinung zu Teil wird; dieses muss dann aber notwendig ein wirkliches Subjekt sein. Denn mögen auch die Objekte an sich anders sein, als sie erscheinen, mögen sie unter Umständen gar nicht sein, — damit überhaupt Erscheinung zu Stande komme, muss dasjenige sein, in welchem und für welches Erscheinung stattfindet. Erscheinung ist dann nicht Nichtsein, sondern Sein im Subjekt, was aber mehr wäre als Erscheinung, müsste auch ausser dem Subjekt sein. Dass es solches gebe, das wie das Ich für sich existirt, kann im Ernst nicht bezweifelt werden. Die Welt, deren Teil wir sind, bildet mit uns ein Reich von Realen, Für-sich-existirenden, die durch gesetzliche Wechselwirkung das Geschehen begründen. Auf ihre einfachste Form reduzirt, sind diese Für-sich-seienden die letzten Elemente

der Welt und es ist eine leere Abstraktion nach einer Wirklichkeit zu suchen, die hinter diesen Dingen in beziehungsloser Ruhe tronte. Das Geschehen gehorcht Gesetzen; diese Gesetze sind aber nicht etwas neben oder über den Dingen, sondern drücken nur für den reflektirenden Menschengeist die konstante Natur des Wirklichen und seines Tuns aus, sie sind nicht, sondern gelten nur. In der gesetzmässigen Wechselwirkung der Dinge liegt die Voraussetzung, dass dieselben nicht absolut heterogen sein können, sie müssen vergleichbare Glieder einer Reihe oder eines Gewebes von Reihen sein; ein gemeinsamer schöpferischer Gedanke muss ihnen zu Grunde liegen. Eine andere Voraussetzung der Wechselwirkung der Dinge ist, dass sie fähig sein müssen zu leiden, die Einwirkung anderer in einer Weise zu erfahren, dass sie sich dadurch zur Reaktion, also zur eigenen Veränderung veranlasst finden. Solches Leiden und Wirken kann aber nicht durch irgend ein zwischen den Dingen hin- und hergehendes Element vermittelt sein, das ja dann selbst wieder nur durch Leiden und Wirken seine Aufgabe erfüllen könnte, sondern es muss die Veränderung des einen Elementes unmittelbar das Leiden eines andern sein. Wie ist dies denkbar? Kaum anders als durch die Annahme einer substantiellen Wesensgemeinschaft aller Dinge; die einzelnen Dinge müssen zugleich Teile einer einzigen, sie in sich fassenden, unendlichen Substanz sein. — Unter diesen gesetzlich wechselwirkenden Realen findet sich nun auch das Subjekt, und wie jedes Glied der Welt in Gemässheit seiner eigentümlichen Natur leidet und wirkt, so auch unser Ich. Sofern es erkennend an der Wechselwirkung Teil nimmt, bemerken wir zwei allgemeine Schemata, in welche es die Eindrücke fasst, die ihm zu Teil werden: Raum und Zeit. Hatte Kant diese „Anschauungsformen“ aus psychologischen Gründen für allgemeine Funktionen des apperzipirenden Geistes erklärt, denen kein objektives Sein zukomme, so kommt Lotze, mehr von metaphysischen Motiven geleitet, zu demselben Ergebnis. Wir müssen uns nähere Bezeichnung der bezüglichen Übereinstimmung und Differenz der beiden Denker versagen, erwähnen jedoch nur dies, dass während Kant in Folge der behaupteten Subjektivität der Raumanschauung die gänzliche Unvergleichbarkeit der raumlosen Dinge-an-sich mit der räumlichen Welt — also auch die gänzliche Unerkennbarkeit jener — statuirt, Lotze dagegen, von der Ansicht ausgehend, dass für diese bestimmte Anordnung der Dinge in unserer Anschauung ein Grund

existiren müsse, den konkreten Raum als anschauliches Abbild einer ihm korrespondirenden intellektuellen Ordnung der Dinge betrachtet. Auch die Zeit, die ebenfalls ein Schema der Subjektivität, kein objektiver Faktor des Seins und Geschehens ist, entspricht einer intellektuellen Ordnung von Bedingungen und Folgen im Seienden. Kann so von Raum und Zeit zu Gunsten einer intellektuellen Ordnung abstrahirt werden, so ist ein Abstrahiren von den sogenannten Verstandeskategorien: Ursache und Substantialität, nicht möglich, denn am Ende ist doch die Möglichkeit der Umdeutung subjektiver Erkenntnisformen begrenzt durch die Möglichkeit, uns selbst, die wir uns unmittelbar besitzen und unmittelbar für real halten müssen, in unserm Sein und in unserer Beziehung zu anderm Sein zu verstehen. Das Ding-an-sich ist für Lotze das (konkrete) Ich, welches sich im Selbstbewusstsein (Gefühl) unmittelbar selbst besitzt; sofern aber das Ding-an-sich im absolut transcendenten Sinn verstanden werden wollte, schneidet er die übrigens ganz müssige Diskussion mit der Behauptung ab, dass sicherlich die Dinge in ihrem völlig transcendenten Zustand nicht mehr sein würden, als was sie für uns sind, dass sie vielmehr erst im menschlichen Bewusstsein zu ihrem wahren Wesen kommen. — Wir sehen, dass es zwischen den Dingen, zu welchen auch wir selbst gehören, nichts gibt, dass nur Dinge sind, welche im Verhältnis der Wechselwirkung stehen. Was sind nun aber die Dinge? Sie müssen leiden und wirken — also sich verändern — können, ohne doch aufzuhören, sie selbst zu sein; sie müssen Einheiten sein, aber können nicht absolut Einfache sein. Wie ist das möglich? Das Denken würde hier zu keinem Resultat gelangen, wenn nicht die nächstliegende Erfahrung: die Gestalt unsers eigenen Bewusstseins, es belehrte. Da ist etwas und vieles zugleich, vieles in den Zuständen, die wir erleiden, und in den Rückwirkungen auf diese Zustände, — dieselben würden einer objektiven Beobachtung als eine Reihe sich ablösender verschiedener Existenzen erscheinen; uns aber fehlt in dieser Vielheit die Einheit nicht, denn wir wissen diese Zustände und Rückwirkungen als unser Eigentum, besser wir fühlen sie als Modifikationen unseres Wesens. Das meinen wir jedoch nicht so, dass das Gefühl diese Einheit nur offenbare, die auch ohne dasselbe objektiv vorhanden wäre, sondern es ist die alleinige Form der Einheit, die, wo es nicht ist, tatsächlich nicht existirt. Wir haben also die Wahl, entweder blos den Geistern in sich geschlossenes Wesen, Dingheit, oder selbständige

Realität, zuzuschreiben und die nicht-geistigen Dinge als blos subjektiv begründete Phänomene des geistigen Realen anzusehen oder aber allen Dingen ein reales Fürsichsein beizulegen, was involviren würde, dass sie auch ein Analogon des Bewusstseins, des Gefühls besitzen. Unser Philosoph entscheidet sich aus Gründen, die im Wesentlichen in dem Bisherigen bereits enthalten sind, für das Letztere und nimmt somit eine Beseeltheit aller Dinge, in erster Linie der Urdinge, der Elemente, aus denen die empirischen Dinge zusammengesetzt sind, an.

Lotze geht in diesen Eröterungen, denen Niemand reine Sachlichkeit und innere Konsequenz absprechen wird, auf Wegen, welche ganz abseits liegen von den Interessen der sittlich-religiösen Weltbetrachtung. Und doch ist auf den ersten Blick klar, dass seine Resultate überaus geeignet sind, sich mit den Anforderungen des Gemütes in friedlicher Weise zu begegnen. Wird nicht die Welt uns ganz anders anblicken unter der Voraussetzung, dass Alles in ihr Leben und Seele ist, dass alles Geschehen sein tausendfältiges Echo in den Empfindungen von lauter beseelten Wesen findet, dass nichts geschieht, was nicht Jemandem zu Gute käme, — als wenn wir annehmen müssten, dass der grösste Teil des Weltgeschehens todte Maschinerie oder nutzlose Auswirkung blinder Kräfte sei? Und steht nicht Lotzes Begriff des Geistes als In-sich-sein, dessen eigentümlichstes und konstituirendes Moment das Gefühl ist, sowohl der natürlichen Erfahrung als den Voraussetzungen der Religion und Sittlichkeit viel näher, als jenes Schema von Formen und Beziehungen, durch welches der Idealismus das Wesen des Geistes auszudrücken meinte? Dazu kommt die Wertschätzung dieses (konkreten) Geistes im Verhältnis zur Welt; um des Geistes willen ist Alles, die Dinge kommen zu ihrem wahren Wesen erst im Geiste und nicht die Erfüllung gewisser allgemeiner Formen, sondern ein Gut für Geister muss die Tendenz des Weltgeschehens sein. — Ganz von selbst findet so die Weltauffassung des Gemütes Anknüpfungspunkte in dem mit den Mitteln des theoretischen Erkennens gewonnenen Weltbilde. Und doch ist Lotze eifersüchtig darauf bedacht, der theoretischen, sachlichen Forschung auf ihrem ganzen Gebiete ein ungeschmälertes Recht zu wahren. Es dürfte hier der eigentümlichste Zug des Lotzeschen Denkens liegen: die bis zur Härte getriebene Unparteilichkeit, womit er die Aufgaben der Naturerklärung nach ihren eigenen Prinzipien zu lösen sucht, mögen die Resultate noch so

sehr gegen die Wünsche des Gemütes verstossen (wenn er z. B. die Organismen ausschliesslich aus dem Mechanismus der Weltelemente zu erklären unternimmt), und anderseits zugleich die felsenfeste Überzeugung von dem absoluten Recht der idealen Güter und ihrer Alles überragenden Bedeutung im Zusammenhang des Weltganzen. Nirgends wird man das Prinzip der mechanischen Naturbetrachtung schärfer formulirt und konsequenter durchgeführt finden, nirgends anderseits die Ansicht mit grösserer Wärme vertreten sehen, dass seine Welt blos die untergeordnete Bedeutung eines unerlässlichen Mittels für die Zwecke des Geistes habe, dessen Spuren freilich die menschliche Vernunft in ihrem Ablauf nicht zu entdecken vermöge. Aber diese Überzeugung würde bei aller ihr innewohnenden Selbstgewissheit nicht hinreichen, die Kluft eines einschneidenden Dualismus zu überbrücken, wenn nicht das Prinzip des Mechanismus selbst ein Moment enthielte, welches mit Notwendigkeit über denselben hinausführt. Mag nämlich auch der Mechanismus die Entwicklung der Welt aus der Wechselwirkung der einzelnen Faktoren des Weltdaseins zu erklären im Stande sein, so hat er doch gar kein Mittel, über die Beschaffenheit jener Faktoren zu verfügen, welche sich seinem Gesetze darbieten; sie sind ihm ein schlechthin gegebenes, das er ohne Weiteres acceptiren muss. Eine Erklärung des wunderbar gegliederten Baues der Welt mit den Mitteln des Mechanismus wäre das törichteste Unternehmen ohne die Voraussetzung einer spezifischen, zu jenem Resultate im Verhältnis stehenden, ursprünglichen Anordnung der Weltelemente. Eine innere Ordnung der Dinge geht dem äussern Ablauf des Geschehens voran, eine „Statik und Mechanik des Inhaltes", deren Gesetz wir freilich nicht kennen, liegt der äussern Statik und Mechanik, die sich nur auf die Grössenveränderungen bezieht, zu Grunde. Der Mechanismus erscheint umfasst von einem höhern Gesetz des Seienden, vermöge dessen er erst wirken kann und so wirken — wie er wirkt; dieses Gesetz ist das schöpferische Gesetz der Gottheit. —

Wenden wir uns nun zum Gottesbegriff. Die Analyse der Voraussetzungen des Geschehens in der Welt hatte Lotze auf den Begriff einer substantiellen Einheit alles Seienden geführt, als denknotwendiger Bedingung der gesetzlichen Wechselwirkung der Dinge. Dadurch, dass die Dinge mehr sind als einzelne Für-sich-seiende, nämlich Teile an dem substantiellen Ganzen, geschieht es, dass eine Veränderung in dem einen unmittelbar eine Veränderung des andern

ist. Als der lebendige, überall gegenwärtige „in jedem Geschehen, dem Geringfügigsten wie dem Bedeutungsvollsten gleicherweise wirksame“ Träger alles Seins und Werdens ist die unendliche Weltsubstanz der Grund sowohl der bedingten Existenz der Dinge als der Gesetze, nach denen ihre Zustände sich modifiziren. In ihrer Einheit ist alles Endliche zu einem in sich zusammenstimmenden Ganzen verbunden, gleichsam zu einem System, in welchem jedes Glied alle andern zum vollständigen Ausdruck des gemeinsamen Grundes ergänzt, oder zu einem Plan, welcher vermöge eines innern, dem äussern Ablauf des Geschehens vorangehenden, sinnvollen Zusammenhangs der Dinge sich selbst erhält. Das ist Lotzes metaphysischer Begriff des Unendlichen oder Gottes — seine Hauptmerkmale: die Einheit und Wirklichkeit. Alles muss, um wirklich zu sein, ihm immanent sein — das Viele dem Einen — wie die vielen Vorstellungen der Einheit der Seele immanent sind. Die Analogie der Seele, welche eine Vielheit zur lebendigen Einheit verbindet, dient ihm als Brücke zur Überwindung des einseitigen Pluralismus, welcher in dem Widerspruch hängen bleibt, dass einerseits die vielen Realen um ihrer Selbständigkeit willen einander nichts angehen sollen, während sie doch anderseits einander so viel angehen müssen, um aufeinander wirken zu können. Dass aber Lotzes Weltseele von der romantisch-pantheistischen Weltseele, welche durchs Universum ausgegossen, eben jenes fundamentalsten Merkmals des Seelenwesens: der innern Einheit entbehrt, prinzipiell verschieden sei, bedarf wohl keiner näheren Darlegung. Es ist nicht Pantheismus, was Lotze vertritt, sondern Panentheismus. — Den Weg, welcher unsern Philosophen zur Annahme dieses Begriffes führt, betrachtet er als einen Beweis fürs Dasein Gottes, und zwar als den einzig möglichen, denn der ontologische Beweis ist logisch unrichtig, wie schon Kant erwiesen hat; der kosmologische lässt sowohl die Einheit des Weltgrundes, als seine Erhabenheit gegenüber dem Daseienden unbewiesen, führt also eigentlich gar nicht zur Gottesidee, sondern eher zu einer Mehrzahl letzter Weltelemente, wie sie die Naturforschung voraussetzt; der teleologische geht von einer bestrittenen Voraussetzung aus, nämlich, dass die Welt durchgängig das Bild der Zweckmässigkeit biete, und der moralische — in Kants Fassung — enthält, theoretisch betrachtet, einen Zirkel, weil die Korrespondenz von Verdienst und Lohn einen gütigen und gerechten Gott schon voraussetzt, dessen Existenz eben bewiesen d. h. als denknotwendig erwiesen werden

soll. Dabei will jedoch Lotze den verborgenen religiösen Gehalt dieser Versuche, mit den Mitteln der Vernunft zur Gottesidee vorzudringen, nicht verkennen, wie er denn namentlich im ontologischen Beweis die religiöse, alles reflektirende Denken überfliegende Überzeugung ausgedrückt findet, dass das Wertvollste, das Höchste und Grösste sein müsse — nicht nicht sein könne. Und er erklärt es für eine Pflicht und unerlässliche Aufgabe der Wissenschaft, den viel wertvolleren Beitrag der Religion zur Gotteserkenntnis mit jener von der Metaphysik statuirten Einheit und Unbedingtheit des Weltgrundes zu kombiniren und den leeren Begriff der unendlichen Substanz durch die inhaltsvollen Prädikate der religiösen Aussagen zu dem des einen lebendigen Gottes zu verklären. Bei diesem Bunde von Metaphysik und Religion wird aber nach Lotze nicht die Metaphysik allein der gewinnende Teil sein; an innerlicher Gewissheit fehlt es der religiösen Überzeugung von der Existenz Gottes freilich nicht, wohl aber „wie allen innern Erlebnissen des Glaubens an der formalen Bestimmtheit ihres Inhaltes". Welcher Art die Wirklichkeit sei, die das Höchste und Wertvollste besitzen müsse, darüber lasse sie im Zweifel, „nur dies eine glaube sie zu wissen, dass es eins sein müsse mit dem Unendlichen, welches die theoretische Weltbetrachtung als das wahrhaft Wirkliche anzuerkennen sich genötigt sehe". Wir erinnern zur Beleuchtung dieser Andeutungen an die oben angeführte Bemerkung, dass die Religion (insbesondere das Christentum) sich in die Frage nach der metaphysischen Form der Existenz Gottes nicht vertiefe, „den die allmächtige Liebe zu nennen ihr genug sei."

Was wir von der Metaphysik Lotzes im Allgemeinen bemerkten, dass sie von Grundlagen ausgehe, welche den Bedürfnissen des sittlich-religiösen Bewusstseins durchaus ferne liegen, durch die innere Konsequenz ihrer Gedanken aber den religiösen Gedankenreihen sich mehr und mehr annähere — das können wir hier speziell mit Bezug auf den Gottesbegriff wiederholen. Lotzes Beweis fürs Dasein Gottes hält geflissentlich jedes religiöse Element fern, sein metaphysischer, absoluter Weltgrund ist zunächst nicht Gott, aber er kommt durch Analyse seiner eigenen Bestimmungen dem religiösen Gottesbegriff immer näher und nichts hindert endlich, eine Kombination beider ursprünglich verschiedenen Gedankenkreise zu vollziehen, in welcher sowohl dem metaphysischen Bedürfnis eines Abschlusses des Weltbildes, als dem religiösen, einer deutlichen objektiven Fixirung des

Gottesgedankens, Genüge geschieht. Es ist indessen nicht ganz leicht, das gegenseitige Verhältnis der religiösen und metaphysischen Erkenntnis im Gottesbegriff nach Lotzes Sinn zu bestimmen. Die Realität Gottes, so viel scheint klar zu sein, steht nicht blos aus metaphysischen Gründen fest, ja es dürfte kaum im Widerspruch mit Lotzes Meinung stehen, wenn man die metaphysische Behauptung der Realität Gottes, als eine, im Vergleich mit der religiösen, relativ hypothetische taxiren wollte. Aber wie ist es gemeint, dass „die Form der Existenz Gottes“ von der Metaphysik herrühren soll? Lotze redet von metaphysischen Eigenschaften Gottes, welche auf den metaphysischen Grund des Gottesbegriffs hinweisen sollen: Ewigkeit, Allmacht, Allgegenwart, Einzigkeit — indem diese Gott als den Grund des Endlichen bezeichnen, während die ethischen Eigenschaften Gottes: Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit den religiösen Ursprung verraten, das Verlangen in dem höchsten Wirklichen auch das Höchste des Wertes wiederzufinden. Aber sind denn jene sogenannten metaphysischen Eigenschaften nicht ebenso sehr Postulate des religiösen Bewusstseins? Und was die Form der Existenz Gottes betrifft, soll etwa die Persönlichkeit Gottes blos eine Konsequenz der Lehre vom Sein sein? Mag immerhin die Liebe als nur inhaltlich bestimmte ihrer formellen Begründung in einem persönlichen überweltlichen Wesen für das religiöse Erkennen logisch vorangehen, so ist die letztere doch, abgesehen von jeder Metaphysik, in der religiösen Intuition enthalten. Lotze leugnet dies zwar nicht, aber er hat sich über die Frage nicht klar und gleichmässig ausgesprochen. Das Verhältnis der beiden Gottesbegriffe kann kein anderes sein als dies, dass das vielartige und abgestufte Material der Welt im religiösen Gottesbegriff nicht positiv, seinem spezifischen Inhalt nach, sondern als blosses Mittel für das höchste Gut des Menschengeistes in Betracht kommt, während für den metaphysischen Gesichtspunkt der Weltinhalt in seiner qualitativen Bestimmtheit der eigentliche und einzige konstituirende Faktor des Gottesbegriffs ist. In der Metaphysik ist Gott das höchste Weltprinzip, in der Religion der Grund der menschlichen Freiheit zum Zweck des höchsten Gutes. Wo freilich eine Metaphysik es vermag, von den Prinzipien exakter Forschung aus vermöge konsequenter Durcharbeitung den Stoff der Welt auf die Höhe eines Reiches von Geistern zu erheben, welche ein höchster Geist, nach höchsten geistigen Grundsätzen regiert, da wird ein Versuch, die Welterkenntnis als Ergänzung der Religion

zur Erforschung des positiven Verhältnisses Gottes zur Welt zu benutzen (während die Religion direkt nur das Verhältnis Gottes zum Menschen und nur indirekt und sofern es in diesem enthalten ist, sein Verhältnis zur Welt bestimmt) willkommen sein, wenn auch seine Aussagen niemals die Gewissheit der religiösen Erkenntnis erreichen werden. In jedem Fall aber muss es von Wert sein, das Verhältnis der beiden Erkenntnisquellen im Gottesbegriff klar zu fixiren. — Lotze bestimmt nun den Gottesbegriff näher in einer Weise, dass die beiderseitigen Bedürfnisse des religiösen Erkennens und der Metaphysik befriedigt werden sollen. Die Form, in welcher das Unendliche existirt, kann nach den Untersuchungen über die Natur des Seienden nicht zweifelhaft sein; es ist In-sich-sein, Für-sich-sein, d. h. Geist, Person. Dieses auf metaphysischem Weg gewonnene Resultat entspricht zugleich dem religiösen Bedürfnis, denn wenn zur Richtschnur für unser Handeln und zum Trost über seine scheinbare Erfolglosigkeit allenfalls der Glaube an eine Ordnung des Guten ausreichen könnte, so sind dagegen die Bedürfnisse der Demut und die Sehnsucht, verehren und lieben zu können, tiefwurzelnde Momente der Religion, die nur gegenüber einer göttlichen Persönlichkeit zur Geltung kommen können. Aber nicht auf dem Boden der Religion, sondern auf dem der Philosophie sind die Versuche gewachsen, die Persönlichkeit Gottes durch eine andere Form der Existenz des höchsten Prinzips zu ersetzen: eine ewige Weltordnung oder eine unendliche, unpersönliche Substanz oder eine sich entwickelnde Idee. In dem ersten Begriff findet Lotze einen Widerspruch; soll eine Ordnung die Dinge irgendwie tätig zusammenfassen und leiten — und das ist doch hier die Meinung — so muss sie mehr als eine Ordnung sein, denn Ordnung heisst das Geordnete, nicht das Ordnende; man wird notwendig von dem Begriff der Weltordnung zu dem eines ordnenden Wesens übergeführt. Ähnlich ist es mit dem Begriff der wirksamen Idee; Ideen, Gesetze, Ordnungen setzen Dinge voraus, die sich ihnen gemäss verhalten; sie *sind* nicht, sondern *gelten* nur. Und wie soll man es für möglich halten, dass eine Macht die Arbeit Aller zum Zweck des Guten organisirte, die selbst keine Liebe zum Guten hätte, dass das selbst Bewusstlose und Blinde doch so waltete, *als ob* seine Triebfeder das Gute wäre. Die unendliche Substanz des Pantheismus steht der Lotzeschen Anschauung nur scheinbar näher, denn die ganze räumlich-sinnliche Welt, in der nach jener Ansicht die unerschöpf-

liche Lebenskraft des Unbedingten sich Luft macht, ist für Lotze nur der Schatten eines übersinnlichen Seins und Geschehens; „nur den Pantheismus könnte er, metaphysisch betrachtet, als eine mögliche Auffassung der Welt anerkennen, der jeder Neigung entsagte, das unendliche Reale in einer anderen Form, als der des Geistigen, zu begreifen". Religiös aber teilt er „die Stimmung nicht, welche die pantheistische Phantasie zu beherrschen pflegt: die Niederdrückung alles Endlichen gegen das Unendliche, die Neigung, Alles, was Wert für das lebendige Gemüt hat, nur als vergänglich, nichtig und hinfällig zu betrachten gegenüber der Majestät des Einen, auf dessen formale Eigenschaften der Grösse, Einheit, Ewigkeit und Unerschöpflichkeit sich alle Verehrung konzentrirt". Nun wird aber gegen die Persönlichkeit Gottes der Einwand erhoben, ein Ich ohne ein Nicht-Ich sei undenkbar. Hierauf ist zunächst zu erwidern, dass das Ich nicht in erster Linie im Denken, sondern im unmittelbaren Innewerden, im Gefühl besteht, und wo es nicht auf diese Weise bestände, da könnte es durch keinen Gegensatz zum Nicht-Ich hervorgerufen werden. Aber wenn die Ich-Natur sich zum vollen Bewusstsein entwickeln und sich betätigen soll, muss doch eine Aussenwelt sein, an der und im Gegensatz zu welcher es sich bildet. So ist es in der Tat bei den endlichen Wesen, die als Teile eines Ganzen zu gegenseitiger Ergänzung auf einander angewiesen sind. Wir bedürfen sowohl zum Denken als zum Handeln der Anregung von aussen; und doch ist die Form unserer geistigen Tätigkeit unser Eigentum und im Erinnerungslaufe besitzen wir eine innere Welt, die nur eines anfänglichen Anstosses durch äussere Eindrücke bedarf, um im Übrigen sich selbst zu genügen. Wäre es denn wohl unvereinbar mit dem Wesen der Persönlicheit, wenn dem Unendlichen volle Selbstgenugsamkeit zugeschrieben und der erste Anstoss von aussen durch seine eigene absolut anfangslose Bewegung ersetzt würde? Im Gegenteil, nur das selbstgenugsame Unendliche ist volle Persönlichkeit, der endliche Geist ein schwaches Abbild, das überall auf seine Schranke, ein ihm Fremdes, aus ihm selbst Unerklärliches stösst. Das Absolute hat sich immer in seinem ganzen Inhalt, ist immer bei sich selbst und Nichts geschieht in ihm, was nicht durch es geschieht.

Das Verhältnis Gottes zur Welt wird in den Begriffen der Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltregierung ausgedrückt. Die Weltschöpfung besagt, dass Gott der Grund der Tatsächlichkeit, des

Inhalts und der Form der Welt sei; freilich in verschiedener Weise. Die Form der Welt, ihre Ordnungen und Gesetze, die ewigen Wahrheiten können nicht eigentlich von Gott geschaffen sein, denn dann müsste das schaffende Wesen ihrer baar sein, d. h. alles theoretischen und moralischen Inhaltes entbehren, was einerseits dem religiösen Bekenntnis widerspricht und anderseits — da ein solches Wesen gänzlich unbestimmt sein würde — den Begriff der Schöpfung selbst aufheben müsste. Ebensowenig wird man aber annehmen dürfen, dass die ewigen Wahrheiten von Gott nur anerkannt werden, denn das würde voraussetzen, dass sie schon vor der Schöpfung irgendwie bestanden haben müssen, gewissermassen als ein Schicksal, dem auch Gott unterworfen war. Es bleibt nur übrig, sie als Bestandteile des göttlichen Wesens zu betrachten und als die Wirkungsweise seiner schöpferischen Betätigung. Dieses Ergebnis ist namentlich für die moralischen Wahrheiten wichtig. Ein geschaffenes Gute, eine Satzung könnte zwar die Klugheit anzuerkennen fordern, ein sittliches, verpflichtendes Gebot, ihr zu gehorchen, gäbe es aber nicht, und ein Gutes, das vor Gott und ausser Gott wäre, müsste eine leere Form sein, von der nicht zu sagen wäre, woher sie die Autorität hätte, uns etwas zu befehlen oder zu verbieten. Von dem Inhalt der Welt wird man dagegen ein Geschaffensein prädiciren müssen. Was will aber damit gesagt sein? Was für ein Verhältnis der Dinge Gott gegenüber ist damit bezeichnet? Gleichviel, ob man die Welt durch Emanation oder durch einen Willensakt Gottes entstanden denke, wird man annehmen, dass sie wenigstens als Gedanke vor ihrer Schöpfung schon in Gott gewesen sei. Was ist nun das Plus, das durch die Schöpfung zum (blossen) Gedanken der Welt in Gott oder zur Immanenz der Welt hinzukommt? Die Analogie des Menschen, bei welchem der Unterschied zwischen blossem Gedachtsein und wirklichem Existiren deutlich zu Tage liegt, verlässt uns bei dem Wesen, das keinen Unterschied zwischen Wollen und Vollbringen kennt. Mit den Worten Immanenz und Transcendenz, die in unzureichendem räumlichem Schema undeutliche Begriffe veranschaulichen wollen, ist wenig ausgerichtet. Soll der Weltgedanke Gottes eine Verwirklichung erfahren, die sich von seinem Gedachtwerden durch Gott unterscheidet, so kann dies — nach Lotze — nur dadurch geschehen, dass Gott endliche Geister schafft, denen jener Weltgedanke nun auch als ihre Wahrnehmung und ihr Gedanke entsteht. Das Sein der Welt vor ihrer Schöpfung wäre ein

Gedachtwerden allein durch Gott, das Sein, welches die Welt durch die Schöpfung erhält, wäre ihr Gedachtwerden auch durch andere Geister. Die relative Selbständigkeit des endlichen Wesens gegenüber Gott ist in seinem Für-sich-sein gegeben; ein Für-sich-sein ausser und neben dem In-Gott-sein ist der einzige verständige Sinn, den der Begriff der Transcendenz haben kann. Um für einander zu sein, müssen die Dinge Gedanken oder Modifikationen Gottes sein, das ist, wie wir sahen, die Grundbedingung aller Wechselwirkung, sofern sie aber zugleich für sich sind, sich auf sich selbst beziehen, erfüllen sie alles, was man mit der Forderung ihrer Transcendenz ihnen sichern möchte. Dabei erinnern wir uns, dass für Lotze alles wahrhaft Reale Geist ist; Substantialität und Geistigkeit sind ihm Wechselbegriffe. Die Welt der Sinne aber lässt Gott dem Geisterreiche als Veranlassung seines Handelns und als Gegenstand seiner Wahrnehmung erscheinen. Sollte es nun nicht möglich sein, dass es eine Mehrheit von Geisterreichen gäbe, denen eine entsprechende Mehrheit von Erscheinungswelten gegeben wäre und endlich, dass ein Geist aus einer dieser Ordnungen in eine andere übertreten könnte? Hier wäre Raum für die christliche Eschatologie. — Was endlich die Frage betrifft, ob die Welt ihre Existenz einem Willensakt Gottes oder einer Emanation seiner Intelligenz verdanke, entscheidet sich Lotze für das erstere. Intelligenz ohne Wille ist überhaupt undenkbar: wie aber das Dasein der Geisterwelt aus dem Wesen Gottes durch natürliche Konsequenz sich entwickeln solle, ist nicht einzusehen. Dagegen ist die Frage nach dem Hergang der Schöpfung ganz müssig; sie übersteigt unser Erkenntnisvermögen und alle Kosmogonien haben nur die Ordnung der Daseinsformen in der Welt, aber nicht die Entstehung der Welt zu beschreiben vermocht. Die religiöse Betrachtungsweise setzt einen Anteil des göttlichen Gemütes an der Schöpfung voraus und drückt dies in dem Satze aus, dass Gott die Geister und ihre Welt aus Liebe geschaffen habe.

Der Gedanke der Welterhaltung, welcher das Fortbestehen der göttlichen Willensabsicht, die der Schöpfung zu Grunde lag, bezeichnet, gibt Lotze Anlass zur Erörterung des Wunders. Alles Geschehen setzt die Mitwirkung Gottes voraus; unter Wunder versteht man aber eine solche Wirkung Gottes, welche den gesetzmässigen Naturlauf abändert. Ob es dergleichen gäbe, lässt sich nicht a priori beweisen, aber auch nicht widerlegen. Immerhin bietet die Weltgeschichte nicht das Bild eines beständig in sich zurückgehenden

Kreislaufs von Erscheinungen, und eine Ansicht, die einen lebendigen Gott annimmt, wird nichts Anstössiges finden in dem Gedanken, dass seine ewige Mitwirkung eine einigermassen veränderliche Grösse sei. Das Wesen des Wunders wäre dann aber nicht in irgend welcher Veränderung der Naturgesetze, sondern in einer auf Grund des göttlichen Weltplans erfolgenden Änderung der Elemente, welche sich diesen Gesetzen darbieten, zu suchen. Mit der allgemeinen Möglichkeit des Wunders ist aber über dessen Wirklichkeit und über die einzelnen Fälle, wo Wunder berichtet werden, noch nichts entschieden. Nur bei Ereignissen von höchster weltgeschichtlicher Bedeutung werden wir bereit sein, den Glauben an die Continuität der Naturordnung preiszugeben. Der Erscheinung Jesu dürfte, nach Lotze, solche Bedeutung beigemessen werden, indessen mache die veränderte Naturanschauung die Berichte der physischen Realität jener Wunder für uns zweifelhaft. Keinesfalls würde sich jedoch Lotze zur rationalistischen Deutung der Wunder entschliessen können, welche deren geschichtlichen Wert ignorire, sondern er vermutet, vornehmlich mit Bezug auf die Auferstehungserscheinungen, eine geistige Realität derselben, nämlich eine direkt innerliche Beeinflussung der Gemüter jener ersten Jünger vermöge göttlicher Einwirkung. Analog mag er sich die Offenbarung, als psychische Erscheinung, zurecht gelegt haben.

Bei Anlass der „Weltregierung“ bespricht er das Problem der Freiheit der endlichen Geister. Lotze ist ein entschiedener Bekenner der Freiheit des Willens, die ihm als Tatsache der Vernunft unmittelbar und unantastbar feststeht. Die beiden Haupteinwände, welche gegen die Willensfreiheit erhoben werden, stützen sich: der eine auf die Behauptung, dass sie die Weltordnung zerstören müsste, wobei vergessen wird, dass auch der freieste Wille sein Material, die Motive für seine Entschlüsse aus der Welt empfängt und nicht mehr vermag als wählen zwischen dem, was ihm durch den unwillkürlichen Verlauf der Vorstellungen und Gefühle zugeführt wird und dass jede Wirkung, die der Wille hervorbringt, sowohl in uns als ausser uns, sogleich Glied einer allgemeinen gesetzlichen Ordnung wird; der andere Einwand stützt sich auf die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes — er übersieht, dass, wenn freilich zu jeder Wirkung eine Ursache sein muss, nicht ausgeschlossen ist, dass es Daten gebe, die nicht mehr als Wirkung betrachtet werden können. Der wahre Sinn des Kausalgesetzes ist besser ausgedrückt in dem Satz, dass

jede Ursache ihre Wirkung haben müsse, d. h. dass, einmal in diese Welt eingetreten, ein Seiendes sich nach den Gesetzen der Wirklichkeit richtet, als in der üblichen Formel, dass jede Wirkung ihre Ursache habe, welche scheinen könnte, erste Anfänge im Weltlauf unmöglich zu machen. So ist die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, dass es im Kreis des geistigen Lebens neben dem notwendig ablaufenden Mechanismus eine unbeschränkte Freiheit des Wollens gebe, der aber freilich eine limitirte Macht unbedingten Anfangens entspricht. Dass dieses mögliche auch wirklich sei, muss uns freilich eine höhere Autorität als der reflektirende Verstand garantiren, nämlich das wertbestimmende Gefühl, welches dem Menschengeiste verbietet, sich als Glied eines sinnlosen Wirbels von Ereignissen anzusehen. Wie lässt sich nun aber die Fähigkeit endlicher Geister, neue Anfänge in den Weltlauf einzuführen, zusammendenken mit der unbedingten Weltregierung Gottes, speciell mit seiner Allwissenheit? Ein Vorauswissen freier Entschliessungen der Menschen durch Gott ist ein unmöglicher Gedanke; ein Nichtwissen derselben aber höbe die göttliche Allwissenheit auf. Nur wenn die Anschauungsform der Zeit als blos subjektiv gültig betrachtet werden darf, lässt sich die Schwierigkeit lösen, denn dann ist nicht mehr von einem Vorherwissen, sondern nur von einem Wissen des Freien durch Gott die Rede. — Eine andere Frage, welche sich bei Anlass der Weltregierung erhebt, ist die Frage nach dem Weltzweck. Wie realisirt sich der Weltzweck? Offenbar muss das Schema einer zeitlichen Succession auch hier hinweggedacht werden, wenn nicht der Gottesgedanke verendlicht werden soll. Der Weltzweck ist das Gott stets präsente und von ihm gewollte Resultat des Geschichtslaufs. Was ist aber der Weltzweck seinem Inhalte nach? Unser theoretisches Urtheil vermag hierüber nicht zu entscheiden; das Urteil des Gemüthes aber fordert, dass nichts Anderes als das Wertvollste der Zweck der Welt sei; dieses wertvollste aber ist die allgemeinste Seligkeit, die Seligkeit aus Liebe. Der Inhalt der Welt ist für Gott der Gegenstand unendlich mannigfaltiger Lust, welche von den endlichen Geistern in der Liebe nachgefühlt werden kann. Der Weltzweck weist auf den Weltgrund zurück. Nichts anders als die lebendige Liebe Gottes kann der Grund der Tatsächlichkeit, des Inhalts und der Form der Welt sein. Das ist freilich kein wissenschaftliches Urtheil, aber „es wird gestattet sein an ein Verhältnis zu glauben, das die Wissenschaft nicht erreichen“

und daher auch weder beweisen noch bestreiten kann. Gelänge es solchen Glauben zum Wissen zu erheben, so wäre der Traum des Idealismus: die Ableitung der Welt aus Einem Prinzip erfüllt. Es würde sich hiebei darum handeln, „aus dem Begriff der höchsten Liebe zuerst das Dasein eines allgemeinen Mechanismus im Hergang aller Dinge und dann aus dem Gesammtinhalt dessen, was die Liebe will, die bestimmte Form dieses Mechanismus zu entwickeln“. Das Kausalgesetz, der Satz der Identität, die mathematischen Gesetze, welche in unsern Augen völlig grundlos dastehen, würden so in ihrem innern Verhältnis zum Prinzip des Guten aufgewiesen und der empirische Tatbestand der Welt würde sich als die angemessenste Basis für die Verwirklichung der göttlichen Liebesabsichten erweisen lassen. Aber es ist die Schranke unserer irdisch-menschlichen Natur, dass keine wissenschaftliche Methode hier die Brücke zeigt, die nur auf der starken, aber unsichtbaren Hand des Glaubens ruht. Wollte eine kühne Phantasie dennoch mit Hülfe von mancherlei Analogien zwischen den sittlichen und Naturbegriffen meinen, dieses Ziel zu erreichen, so könnte ihr endlich eine Tatsache entgegengehalten werden, vor der ihr aller Mut entsinken müsste: die Existenz des Übels und des Bösen in der Welt. Hier hört nach Lotzes Ansicht alles menschliche Begreifen auf; noch keine Spekulation hat die Antwort gefunden auf die Frage, wie diese schmerzlichen Tatsachen der Erfahrung sich mit dem Begriff eines durchaus guten Gottes in Einklang setzen lassen. Wenn aber der Pessimismus um jener Tatsachen willen den Begriff eines guten Gottes leugnen zu müssen meinte und den Widerspruch, den wir nicht lösen können, in den metaphysischen Grund der Welt selbst hineinverlegte, so ist das eine Auskunft, die wissenschaftlich nicht mehr leistet als ein ehrliches „non liquet“, unserem sittlich-religiösen Glauben aber ins Angesicht schlägt. Vielmehr, wenn hier ein unlösbares Rätsel bleibt, so ist der Grund in der Schranke der menschlichen Natur zu suchen. Wo aber die theoretische Beweisführung aufhört, da bleibt noch die Charakterentschliessung des religiösen Glaubens. „Und die Religion beginnt uns eigentlich erst mit diesem theoretisch nicht beweisbaren, dennoch aber von uns anerkannten Gefühle einer Verpflichtung oder einer Gebundenheit durch denselben unendlichen Inhalt, dessen Wahrheit wir theoretisch nicht beweisen können.“

„Gott ist die Liebe“, so heisst der leuchtende Schlussstein des philosophischen Weltbaues Lotzes, durch welchen er zugleich seine

volle Übereinstimmung mit dem christlichen Glauben als der höchsten Weisheit zu erkennen gibt. Wenn aber Gottes Wesen die Liebe ist und er die Welt endlicher Geister aus Liebe geschaffen hat, so wird das der Liebe entsprechende Erkenntnisorgan, das sittlich-religiöse Wertbewusstsein, der dem wahren Wesen der Welt am nächsten stehende Teil des menschlichen Geistes somit die eigentliche Quelle principieller Welterkenntnis sein. So findet die zunächst nur psychologisch und erkenntnis-theoretisch begründete Behauptung, dass dem Gefühl als Erkenntnismoment der Primat gebühre vor dem reflektirenden Verstande, sowie der Satz, dass das Sollen der Grund des Seins sei und dass der Schlüssel für das wahre Wesen der Dinge in dem Sinn liegen müsse, den sie im Plan des Ganzen repräsentiren — ihre metaphysische Legitimation im Gottesgedanken.

Wir schliessen hier den Kreis unserer Darstellung. Noch mancher leuchtende Gedanke, noch manches geistvolle Aperçu, geeignet das Ganze unserer Erörterung oder einzelne Partien derselben in helleres Licht zu setzen, hätte sich einflechten lassen — doch glauben wir mit dem bisherigen unsere Aufgabe im Wesentlichen gelöst zu haben. Nur ein kurzes Schlusswort sei uns noch gestattet.

„Die religionsphilosophischen Grundgedanken Lotzes“ haben wir unsere Skizze betitelt — geflissentlich, denn ein Ganzes der Religionsphilosophie darf man in dem Mitgeteilten nicht suchen. Wichtige Partien der religionsphilosophischen Untersuchung hat Lotze kaum berührt, so den Cultus, den Begriff der Offenbarung — zumal in psychologischer Hinsicht; die Bedeutung des Gottesbegriffs für das religiöse Bewusstsein wird nicht näher erörtert, wie denn überhaupt die Darstellung des Gottesgedankens nicht von dem Interesse beherrscht ist, denselben als notwendigen Inhalt der Religion aufzuzeigen und an dem geläuterten religiösen Bewusstsein zu orientiren, sondern von dem andern, die Möglichkeit einer Übereinstimmung des philosophischen Begriffs des Unendlichen mit der christlichen Gottesidee klarzulegen. Es darf eben nicht vergessen werden, dass Lotzes religionsphilosophische Untersuchungen uns nur als Ausschnitt einer im grossen Styl entworfenen, das Ganze der menschlichen Erkenntnis umfassenden Weltanschauung zugänglich sind.

Was den Inhalt des Dargestellten betrifft, glauben wir eine gewisse Würdigung in der Darstellung selbst gegeben zu haben;

eine förmliche Kritik würde, je weiter Lotzes bezügliche Gedanken ihre Wurzeln und Zweige in alle Gebiete menschlicher Erkenntnis ausbreiten, die uns hier gebotenen Grenzen überschreiten. Der Idealist wird Anstoss nehmen an Lotzes Monadologie: wenn der Menschengeist nur eine Monade neben andern ist, worauf gründet sich sein Anspruch, dass, was für ihn denknotwendig ist, absolut notwendig, dass das ganze Weltdasein nur Mittel für seine Bestimmung sei und dass der Weltbau ihm seine innersten Geheimnisse offenbaren müsse? Der Kritizist wird Lotzes Metaphysik — mit aller Metaphysik — verwerfen. Von theologischer Seite dürften sich Stimmen erheben gegen die Verbindung der religiösen und metaphysischen Erkenntnis. Aber so wohl begründet ein derartiges Bedenken im Interesse der Selbständigkeit der Religion auch hinsichtlich ihres Erkenntnis-Momentes gegenüber jeder Metaphysik ist, welche als absoluter Massstab alles Erkennens auftritt und auch für die religiöse Erkenntnis das Kriterium der Wahrheit zu besitzen behauptet, — gegen eine solche, welche sich ganz und gar der Hegemonie der religiösen Erkenntnis unterwirft und nur insoweit noch etwas ausser dieser sein will, als sie den ganzen Inhalt des Weltbaues an den der religiösen Erkenntnis entstammenden Ideen zu orientiren versucht, wird es kaum am Platze sein. — Mag übrigens gegen Lotzes Philosophie dies oder jenes eingewendet werden, dem Grundgesichtspunkt seines Denkens, welcher in dem Begriff der Persönlichkeit liegt, wird man eine hohe Berechtigung und eine hervorragende geschichtliche Bedeutung nicht bestreiten können. Was dem Idealismus und Materialismus von Hause aus unmöglich war, was der Realismus unseres Jahrhunderts nicht zu versuchen gewagt hat: die Persönlichkeit zum Ausgangspunkt und Zielpunkt aller Erkenntnis zu machen, das hat Lotze im Anschluss an einen grossen Denker des letzten und vorletzten Jahrhunderts unternommen und in der umfassendsten und genialsten Weise durchgeführt. Hier — mehr noch als im Gottesbegriff — scheint uns auch der Punkt zu liegen, wo die religiöse Erkenntnis sich nicht auf die Dauer gegen die Voraussetzungen der Metaphysik wird spröde verhalten können, und wir unserseits stehen nicht an, die Hand, die der Philosoph Lotze uns in seiner metaphysischen Würdigung der Persönlichkeit darbietet, anzunehmen.

Mitteilungen.

Davids Rache an den Ammonitern.

2 Sam. 12, 31 lautet in der Zürcher Bibelübersetzung: Auch das Volk darin (in der ammonitischen Hauptstadt) führte er weg und legte sie unter Sägen und eiserne Dreschwagen und unter eiserne Äxte, und verbrannte sie dem Moloch u. s. w. In ähnlichem Sinne gab Luther die Stelle wieder, nur mit anderen Namen: Sägen, Zacken, Keile für die Eisenwerkzeuge, und mit dem der Lesart des Qeri folgenden Schlusssatze: und verbrannte sie in Ziegelöfen.

Die Frage: war David einer solchen barbarischen Grausamkeit fähig? hat schon ältere Ausleger stutzig gemacht (s. Thenius, z. d. St.) und man glaubte, die Stelle in dem Sinne verstehen zu können, dass David die betreffenden Gefangenen nicht unter die Sägen gelegt, sondern nur an dieselben gestellt, d. h. sie blos zu schweren Arbeiten, Holzsägen, Ziegelbrennen u. dergl. verurteilt habe. Diese mildere Deutung, die lange Zeit wenig Beachtung gefunden hat, ist in neuester Zeit mit neuen Gründen verteidigt und als die allein richtige empfohlen worden, so von G. Hoffmann, den eine sorgfältige und erschöpfende Untersuchung über מַלְבֵּן zu der Überzeugung geführt hat, dass dieses Wort sowohl hier wie Nah. 3, 14 „Ziegelform" bedeuten müsse, dass daher העביר unseres Textes als Verstümmelung eines ursprünglichen העביד anzusehen und dem so gefundenen Sinne auch der erste Satz zu übersetzen sei: David führte das Volk, welches in der Hauptstadt war, hinaus „und stellte sie an die Stein- Säge, an die eisernen (Stein- Picken, an die eisernen Äxte und liess sie mit der Ziegelform arbeiten". S. Stades Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1882, S. 53 ff. 66.) Eifrige Unterstützung fand diese Ansicht durch Kamphausen, über dessen Artikel im „Evangel. Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen" 1884, Nr. 9–11) Marti im „Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz" 1885, Nr. 16, zustimmend referirte, wogegen Furrer der also versuchten „Rettung" Davids entgegentrat (ebend. Nr. 22), weil eine derartige Grausamkeit dem hebräischen Volkscharakter nicht fremd und auch vom

Verfasser der Chronik für möglich gehalten worden sei, und weil aus archäologischen Gründen die Lesart malben verworfen und am Ketib milkon festgehalten werden müsse. In einer Replik (in Nr. 25 des „Volksblattes“) hat sodann Marti diese Argumente zu widerlegen und die „Rettung“ Davids aufrecht zu halten gesucht.

Wer hat nun Recht in diesem Streite? Da diese Frage nicht nur den gelehrten Bibelforscher interessirt, sondern gelegentlich auch jedem Pfarrer, der Jugendunterricht zu erteilen hat, nahe tritt, möge mir gestattet sein, mein Urteil an diesem Orte kund zu geben und kurz zu begründen. Ich halte mit K. Furrer dafür, dass die bisherige Übersetzung die in der Hauptsache richtige sei, nur möchte ich die Begründung auf anderem, rein exegetischem Wege versuchen.

Da im zweiten Satze die Textüberlieferung schwankt, immerhin aber so, dass die Lesart מלכן durch ein zweites Wort desselben Satzes העביר geschützt wird, so ist es nicht angezeigt, ohne weiteres das Qeri מלבן als bekannte Grösse zu benutzen und den Sinn der übrigen unbekannten darnach zu bestimmen. Der sicherere Weg für die Auslegung ist der, dass zuerst der Sinn des leichter zu verstehenden ersten Satzes festgestellt und dann über den zweiten entschieden werde.

Die Übersetzung: „er stellte sie an“ die Sägen u. s. w. könnte befriedigen, wenn es sich um Werkzeuge, die an irgend einem Orte feststänaen, handeln würde, nicht um solche, die frei mit der Hand zu bewegen sind und erst in die Hand genommen werden müssen. Man stellt einen Arbeiter an eine Maschine, aber nicht an Picken und Äxte. Für den Sinn: er machte sie zu Steinhauern u. dgl. wäre der Ausdruck also viel zu undeutlich. Vgl. Jos. 9, 27. 23; 1 Kön. 5, 27, 29 ff. 9, 21. Zweitens ist gegen jene Übersetzung geltend zu machen das wiederholte הַבַּרְזֶל, das die Instrumente als harte und schneidige bezeichnen will. Würde es sich um blosse Arbeitswerkzeuge handeln, so hätte eine Bezeichnung ihrer Bestimmung näher gelegen als eine solche ihres Stoffes. Drittens ist, dass חריצים Steinpicken seien, zwar geraten, aber nicht bewiesen; das mit חריץ gleichwertige חרוץ ist sonst, wie bekannt, Eigenschafts- oder Nennwort für den Dreschwagen מורג. Jes. 41, 15. 28, 27; Hiob 41, 22; Am. 1, 3 Viertens ist allerdings der Sinn von מגזרות unsicher; zur Grundbedeutung des Stammes (schneiden, durchschneiden, abschneiden) stimmt aber die Übersetzung Sensen oder Messer jedenfalls besser als Äxte.

Wenn zuzugeben ist, dass וישם ב nicht bedeuten kann: er legte sie unter die Säge, so folgt aus dem oben Gesagten, dass die Variante der Chronik (I. 20, 3) וַיְשַׂר unbedingt vorzuziehen ist. Erst zur Zeit des Chronisten kann letztere Lesart unmöglich entstanden sein. Wenn sie trotz ihres harten, den Charakter des Königs in keiner Weise beschönigenden Sinnes in die Chronik überging, so galt sie damals als durch die Texttradition bereits gesichert, und dass ihr gegenüber וישם unseres Sam. Textes sich nur allmälig festsetzte, ist aus Targ. und Hieron. klar ersichtlich.

Der so gewonnene Sinn des ersten Satzes entscheidet nun natürlich auch für die Fortsetzung, nämlich für Beibehaltung des העביר und des Ketibs מלכן. Letzteres für eine im Hebräischen mögliche Nebenform von מַלְכָּם zu halten, berechtigt uns ebenso wohl die Variante 2 Sam. 19, 41 gegenüber von V. 38. 39, wie das Nebeneinandervorkommen der Stämme שטם und שטן, רשן und arabisch dasima u. a., oder der Nominalformen פרים und פרון.

Wer Amos 1, 3. 13, 2 Kön. 8, 12. 13, 7, Ps. 18, 38 ff. 43, nicht in blos bildlichem Sinne verstehen kann, dem wird es auch nicht unglaublich vorkommen, dass David die Ammoniter, welche Israel so schnöde und grausam verhöhnt hatten (2 Sam. 10; 1 Sam. 11, 2), so züchtigte, wie sie und die mit ihnen verbündeten Syrer an ihren Feinden zu tun pflegten.

Todtenschau.[1])

Dr. Alois Emanuel Biedermann,

Professor in Zürich[2])

† 26. Januar 1885.

Die Mussestunden des Vaters Biedermann, der nach einem vielbewegten Leben einem bescheidenen Amte in Winterthur vorstand, gehörten seinem Knaben Alois Emanuel, welcher ihm am 2. März 1819 in Oberrieden am Zürichsee geboren wurde. Der Vater hatte manch' treffliches geleistet; der Sohn sollte nach seiner Absicht mehr werden und besseres erreichen. Eine frühe Neigung zum Grübeln, besonders auch über religiöse Dinge, wollte sich bei diesem nicht immer mit der heitern, frischen Art zusammenreimen, die ihn zum vielbegehrten Kameraden und zum begeisterten Anhänger körperlichen Kräftespiels machte. Schon 1834 kam der Jüngling durch die ängstliche Fürsorge seines Vaters nach Basel, und daselbst 1837 für das Studium der Theologie an die dortige Universität. Nicht so schnell, wie es manchem andern Studenten vielleicht ratsam erschienen wäre, quittirte er die humanistischen Studien. Besondere Aufmerksamkeit wandte er der Philosophie zu. Der Theologie, die darüber doch zu ihrem Rechte kam, standen an der Universität Hagenbach und de Wette mit erprobter Lehrweisheit vor. Letzterm konnte Biedermann, einer seiner dankbarsten Zuhörer, das eine nicht zugeben, dass der Geist die dem frommen Gefühl sich aufschliessende göttliche Wahrheit nur mit der Ahnung im Sinnbild, nicht aber mit dem Verstand zu fassen vermöge. Da fand der zu gründlicher Kritik der bestehenden theologischen Anschauungen allzeit bereite Student seinen Mann in Strauss, welcher mit ebenso rücksichtsloser Schärfe wie gewinnender Kunst in der Darstellung in seinem Leben Jesu die Wunder der evangelischen Erzählungen als sinnreiche zwar, doch durchaus unhistorische Bilder des religiösen Glaubens deutete, und damit manchen als erwünschter Vorkämpfer einer geistigeren Fassung religiöser Dinge hoch willkommen war.

Die Zürcher Berichte vom 6. September 1839 fanden den begeisterten Anhänger Straussens bereits nach Berlin unterwegs. Gründlich warf sich Biedermann daselbst auf das Studium von Hegels Philosophie. Bei näherer

[1]) Leider gestattet uns der beschränkte Raum nicht mehr, wie im ersten Jahrgang, auch die ausländischen, wissenschaftlich hervorragenden Theologen in dieser Übersicht darzustellen. Wir müssen uns in der Folge auf die schweizerischen beschränken.

[2]) Wir benutzten zu dieser Skizze namentlich, nebst den einschlägigen Werken Biedermanns, seine im Jahrgang 1881 der „Zeitstimmen" veröffentlichten „Erinnerungen", die Jeder lesen muss, der Biedermann beurteilen will. Ferner war uns die stets klare Auskunft in Dr. Finslers „Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformirten Schweiz" (Zürich, Mayer & Zeller, 1881) vielfach von Nutzen.

Kenntnisnahme wollte es ihn jedoch bald bedünken, dass das „reine Denken", womit Hegel anfing, und daraus er gleichsam die ganze Erfahrungswelt herausspann, eigentlich nicht den Anfang, sondern das letzte Ziel bilden sollte, das wir von der Erfahrung und der in unserer sinnlichen Natur bedingten Vorstellungsform unsers Bewusstseins aus erst anzustreben hätten. An dem in alt- und neutestamentlicher Kritik, sowie in der Religionsphilosophie hervorragenden Vatke fand Biedermann einen anregenden Lehrer und Freund. Gerne kehrte er auch bei Neander an und hörte Marheineke mit grosser Befriedigung. Schwer bedauerte er später, vor lauter Hegel'scher Philosophie Trendelenburg ganz versäumt zu haben.

1841 nahm Biedermann noch in Berlin an einer Rezension des hervorragenden Hegelianers Rosenkranz über den ersten Band von Straussens Glaubenslehre, wodurch er die Persönlichkeit Gottes philosophisch zu rechtfertigen suchte, Veranlassung zu seiner ersten Publikation: Über die „Persönlichkeit Gottes."[1] Er wies darin nach, dass Gott, dem absoluten Geist, Persönlichkeit beizulegen, ihn vorstellungsmässig verendlichen heisse. Schon damals fühlte sich Biedermann durch seine positiven Versuche, Gott als absolute Idee oder absoluten Geist zu fassen, auf dem Wege über den mehr blos negativ kritischen als spekulativ gerichteten Strauss hinaus. Auch wies er schon jetzt, wohl fühlend, wie der Schein gegen ihn sei, einen allfälligen Vorwurf auf Pantheismus zurück. Auf der Rückreise von Berlin lernte er Strauss in Stuttgart und Baur, Vischer und Zeller in Tübingen persönlich kennen. Das in Basel zu bestehende Examen wurde Biedermann um seines freien Standpunktes willen von glaubensängstlichen Examinatoren unnötig erschwert.

Biedermanns Ziel war die akademische Lehrtätigkeit. Er beschäftigte sich zunächst mit der wissenschaftlichen Bearbeitung des nach seinem Standpunkt am meisten exponirten Themas: „Das ewige Leben." Die Ausführung der weitläufigen und bereits durch die Vorarbeiten hindurch geförderten Studie wurde durch den Eintritt ins Pfarramt aufgehalten. Um sie nicht ganz in Frage zu stellen, gab Biedermann für einmal den ersten prinzipiellen Teil derselben im Jahr 1843 unter dem Titel: „Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden" heraus.

Der Traum besonders der Hegel'schen Rechten, es finde in des Meisters Theorie Religion und Philosophie ihre Versöhnung, war durch Strauss und Feuerbach bereits zerstört. Ist die Religion nach Hegel „eine vorstellungsmässige Anschauung des philosophischen Gedankens der Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen", so erachtete Strauss die notwendige Aufhebung einer solchen Betätigung der Vorstellung in die Philosophie als gegeben. Nur die Menschheit im Ganzen könne Träger all der Attribute sein, die durch das Christentum ganz unphilosophisch dem Gottmenschen Christus zugeschrieben werden. Nach Feuerbach vollends ist die Religion eine menschliche Selbsttäuschung, darin bestehend, dass der Mensch in der religiösen Vorstellung nur sich selbst, ins Unendliche erweitert, als ein vermeintlich anderes, höheres Wesen sich gegenüberstellt.

Biedermann ist zunächst mit Hegel einverstanden, dass dem religiösen

[1] Theologische Jahrbücher, Jahrgang 1842, 2. Heft.

Bewusstsein die Form der Vorstellung eignet, doch nicht kurzweg so, wie die Philosophie im reinen Denken ihre Aufgabe hat. Denn die Vorstellung ist wohl für die Bewusstseinsseite der Religion die entsprechende Form und stellt sich selbst da als die Form, Gott vor die Seele zu stellen, unwillkürlich ein, wo ich zwar Gottes denkend bewusst geworden, aber mich in jene tatsächliche praktische Beziehung setze zu Gott, die allein Religion genannt werden kann. Ihrem inneren Wesen nach aber ist die Religion eine persönliche Beziehung des ganzen Ich auf Gott, nach seinem Denken, Fühlen und Wollen. deren passenden Ausdruck dann die Vorstellung als die zuständige psychologische Form vermittelt. So braucht nun Biedermann aber auch nicht mit Strauss die ganze Vorstellungswelt der Religion durchs Denken zu beseitigen, sondern blos durch Zurückführen auf ihren geistigen Kern zu reinigen. Gegen Feuerbach aber hält er an der ursprünglichen Intention Hegels fest, dass der Mensch, indem er sein unendliches Wesen sich selbst gegenüberstellt, damit durchaus keine Täuschung begeht, sondern damit sein allgemein menschliches Wesen, wie es schöpferisch an und in ihm sich geltend macht, als sein eigenes und doch wieder ein selbständig Anderes aus sich herausstellt, und zum berechtigten Objekt seiner religiösen Beziehung macht. Im Christentum speziell findet Biedermann das Erlösende nicht in der Person Christi als solcher, sondern in dem neuen religiösen Moment, das durch diese Person ins menschliche Selbstbewusstsein übertragen wurde. Die christliche Kirche ist nach Biedermann der objektive Organismus der christlichen Religion; sie trägt am besten die Form der Landeskirche und soll, weil keine äussere Form den Geist fasst, auch kein Glaubensbekenntnis haben.

Die Pfarrwirksamkeit von 1843—50 in dem aus landwirtschaftlicher und Fabrikbevölkerung zu gleichen Teilen zusammengesetzten Mönchenstein in Baselland liessen Biedermann mancherlei Erfahrungen zunächst politischer Art sammeln, indem die Nachwehen der gewaltsamen Abtrennung von Baselstadt und neuerdings die Aufregung der Freischaarenzüge eine erregte Stimmung in Baselland wach erhielt. In pastoraler Hinsicht liess ihm ein vollständiger Mangel kirchlicher Vorschriften freie Hand, seine originalen Anschauungen in Predigt, Unterricht und Seelsorge auszuwirken und endlich blieb seinem Studieneifer in der nur 900 Seelen fassenden Gemeinde und blos eine Stunde von Basel entfernt Zeit und Nahrung genug.

Literarisch war Biedermann in dieser Zeit zunächst an der „Kirche der Gegenwart“ tätig, die er wegen scharfer Debatten, welche 1845 an der Predigergesellschaft über das Glaubensbekenntnis geführt worden waren, noch im gleichen Jahr mit Fries ins Leben rief. Die Zeitschrift bekam durch viele prinzipielle Erörterungen von selbst eine mehr wissenschaftliche Haltung, und war besonders auch im Widerstreit mit der von Lange und Ebrard redigirten „Zukunft der Kirche“ gehalten, die angestrebte kirchliche Freiheit möglichst scharf zu umschreiben. Ein mit den „Jung-Hegel'schen Setzlingen in der Schweiz“ seitens des bernischen Pfarrers J. P. Romang eröffneter und 1846 in der „Kirche der Gegenwart“ von Biedermann weitergeführter Streit gestaltete sich besonders durch die fortwährend versöhnliche Haltung des Letztern in der Folge zu einem fruchtbaren Ideenaustausch dieser denkenden Männer. An Romangs Schrift: „Der neueste Pantheismus“ nahm Biedermann 1848 Veranlassung zu einer runden Darstellung seiner Weltanschauung unter dem Titel: „Unsere Jung-Hegel'sche

Weltanschauung oder der sogenannte neueste Pantheismus. Allen Denkenden J. P. Romangs gewidmet."

Im Jahr 1850 wurde Biedermann durch die Vertreter des nun wieder ans Staatsruder gekommenen Liberalismus als ausserordentlicher Professor der Theologie und Religionslehrer am Gymnasium nach Zürich berufen, und damit sein Lieblingswunsch, nicht aber derjenige der Zürcher Geistlichkeitssynode erfüllt, die dem neuen Mitglied in konfessioneller Einseitigkeit glaubte Sitz und Stimme in ihrem Kreise verwehren zu müssen.

Vereinzelte Aufsätze und eine intensive Lehrtätigkeit besonders über die Materien der Dogmatik gaben in der nächsten Folgezeit die nötige Kunde von der geistigen Fortarbeit Biedermanns. Aus pflichttreuer Arbeit herausgeboren, war sein Vortrag immer anregend. Und doch war er in formaler Hinsicht nicht musterhaft. Die Nachsätze gingen oft unter Vorder- und von stets treffendern Gedanken hervorgedrängten Zwischensätzen verloren, der deutsche Sprachschatz wurde hin und wieder mit ganz neuen, doch allezeit wohlverständlichen Kraftausdrücken und sinnfälligen Wendungen bereichert. Auch inhaltlich waren, besonders nach den philosophischen Voraussetzungen, die Vorträge für die Studenten in den ersten Semestern mitunter zu hoch gespannt. Doch war jedem, der die Vorarbeit nicht scheute, eine reiche Genugtuung auch an diesen Vorträgen gesichert, und kein Zuhörer, der unermüdlich mithielt, konnte sich beklagen, dass Biedermann ihn auf halbem Wege stehen liess. Doppelt anregend war Biedermann in den dogmatischen Übungen, wie überhaupt im engern Zwiegespräch. Sein Religionsunterricht, in einzelnen Teilen wieder zu hoch gespannt, ist anderseits doch einer bedeutenden Zahl von Schülern durch die bündige Klarheit unvergesslich geblieben, und keiner musste sich später beklagen, dass ihm der Lehrer Ballast mitgegeben, den er hernach bei reiferem Nachdenken habe über Bord werfen müssen. Seine an der Kantonsschule befolgte Unterrichtsmethode erfuhr seitens der Konservativen einen scharfen Angriff in der Synode von 1858, auf welche Biedermann mit Hilfe der Liberalen scharf replizirte und im Jahr 1859 seinen zu neuen Debatten führenden Leitfaden veröffentlichte.

Biedermanns Stärke lag in der philosophischen Spekulation. In rein historischen Materien, wie z B. der Religionsgeschichte, beeinträchtigte ihn vielfach eine allzu systematisirende Art. Die Zuhörer, welche Biedermanns Lehrtätigkeit kennen gelernt, waren etwas ungeduldig auf eine grössere Publikation desselben gespannt, wiewohl sie wussten, dass sie sich eintretenden Falls einer ausgereiften Leistung versehen durften. Sie erschien 1869 in der christlichen Dogmatik, inhaltlich ebenso fest geschlossen, wie in der runden Zahl ihrer tausend Paragraphen. Es war die Lebensaufgabe des Verfassers, die seitdem in einem ersten Band der zweiten Auflage [1]) eine treffliche und erwünschte Erweiterung in ihrem ersten prinzipiellen Teile noch durch den Verfasser selbst erfahren hat. Wir geben das Urteil über dieses Werk mit den Worten des Herrn Professor Dr. A. Schweizer, die wir in einer Darstellung der Gedächtnissfeier Biedermanns in Nr. 31 der diesjährigen „Protestantischen Kirchenzeitung" möglichst sinngetreu wiederzugeben bemüht waren.

[1]) Christliche Dogmatik. 2. Auflage. In 2 Bänden. 1. Band prinzipieller Teil, 1884. — 6 M. 2. Band, nach des Verfassers Ausführungen, noch redaktionell bereinigt, durch Hrn. Prof. Dr. Rehmke, unter der Presse. Bei Georg Reiner, Berlin 1884.

„Ich weiss", so ungefähr urteilte Schweizer über Biedermanns Dogmatik, „dass manches an diesem Werke bei Gegnern nicht blos, sondern auch bei Geistesverwandten verschiedene Beurteilung findet. Es wird die schwere Sprache dieses auf die Erkenntnistheorie seines Verfassers aufgebauten und beim Leser philosophische Schulung voraussetzenden Werkes getadelt. Es erscheint ferner fraglich, ob mit Biedermann eine so strenge Sonderung zu treffen ist zwischen dem, was er vorstellendes und dem, was er reines Denken genannt hat. Nach Biedermann ist besonders im Religiösen die Vorstellung das Fassen geistig-idealer Wahrheit in sinnlicher Hülle. Ob aber ein Denken ohne veranschaulichende Hülle hier erreichbar sei, darüber lässt sich diskutiren. Ebenso fragt sich's, ob der Begriff der Persönlichkeit notwendig eine Begrenzung in sich schliesst, oder ob der reine Geist, wiewohl frei von jeder Naturbegrenzung, persönlich gedacht werden kann. Es gibt noch andere wichtige Punkte in der Biedermann'schen Dogmatik, über welche die Diskussion weiterzugehen hat und wobei sehr beachtenswerte Einwände zur Sprache kommen."

Anders aber verhält es sich mit den gewöhnlich dieser Dogmatik gemachten Vorwürfen, welche als durchaus grundlos abzuweisen sind. Vorerst mit dem Vorwurf, dieselbe sei ein Parteiwerk. Wahr ist, dass der Verfasser seinen schwer errungenen, festen Standpunkt hat und von diesem aus die Welt und die Glaubenslehre anschaut. „„Aber — fährt Schweizer fort — ich habe noch nie eine Glaubenslehre gelesen, welche mit solcher Billigkeit und Gerechtigkeit über all' die verschiedenen Parteirichtungen Lob und Tadel verteilt hätte."" So urteile kein Parteimann; die Theologen aller Richtungen können viel aus dieser Dogmatik lernen, besonders zur richtigen Beurteilung von Freund und Gegner. Mehr noch als diese Gerechtigkeit spricht aber nach Schweizer für diese Parteilosigkeit, dass der Verfasser mit einer gewissen Vorliebe gerade diejenigen theologischen Richtungen behandelt, welche als seine entschiedensten Gegner sich betrachten, während er solche, die seine Schüler vorzugsweise sein wollen, bisweilen derb zurecht weist. Die blos aufklärende Kritik genügt ihm nicht, er spricht manch freundliches Wort für die Supranaturalisten, manches zurechtweisende für die Rationalisten, ohne Zweifel, weil die Verstandeskritik, beim Auflösen der Dogmen stehen bleibend, den religiösen Gehalt derselben nicht würdigt, wirkliche Religion aber — ob auch in blos vorstellender und gröberer Form — höher zu schätzen sei.

Auch ein zweiter Vorwurf ist der Biedermann'schen Dogmatik mit Unrecht gemacht worden, dass sie ein negatives Werk sei. Biedermann habe die Religion hochgehalten und in dem nunmehr ersten Teil seiner Dogmatik ihre Bedeutung für das menschliche Geistesleben mit philosophischer Schärfe zu begründen gesucht, wie man sonst eine so tiefgehende Grundlegung apologetischer Dogmatik nicht leicht wieder findet. Er hat die Vollkommenheit des Christentums religionsphilosophisch nachgewiesen und die evangelische Reinheit desselben gegenüber eingedrungenen Entstellungen echt protestantisch verteidigt. Jeder, der zur Harmonie des Geisteslebens kommen will, bedarf dieser Religion. Ebensowenig negativ ist es, wenn Biedermann den antireligiösen Richtungen der Zeit ihre Haltlosigkeit und einer atheistischen Naturforschung ihr Übergreifen in dilettantische Philosophie vorwirft. Die tatsächliche ideale Geisteswelt lasse sich weder wegleugnen, noch aus der blos mechanischen Bewegung der Stoffteile er-

klärer. Die religiöse Betätigung unseres Geisteslebens nach Seite des Denkens, Fühlens und Wollens sei gerade so gut eine exakt zu erforschende Tatsache, wie irgend ein Stoff oder Gebilde der Natur. Auch das ist kein negativer Zug, dass Biedermann mit seiner ganzen Dogmatik dem religiösen Gesellschaftsleben dienen will. Denn die Lehre von der Religion werde erst dadurch eine theologische Wissenschaft, dass sie die Pflege des religiösen Lebens bedienen will, was auch der letzte Zweck seiner Dogmatik sei. Diese wird freilich nicht in der Verteidigung blos des Herkömmlichen oder einer ungenügenden Auffassung, sondern darin bestehen sollen, dass die Wissenschaft den Wert der Dogmen am christlichen Prinzip abmisst und der Kirche damit erst wahrhaft dient, dass ihren dereinstigen Dienern die möglichst rein erkannte Wahrheit dargeboten wird.

Auch einen dritten Vorwurf halte ich für grundlos, sagt Schweizer, Biedermanns Dogmatik sei philosophische Spekulation, zunächst nur aus dem Kopf des Verfassers konstruirt. Allerdings ist Biedermann durch die Schule besonders der Hegel'schen Philosophie hindurch zu scharfem Denken gefördert worden, aber auch wesentlich über dieselbe hinaus gegangen. Im Gegensatz zu dem gegen ihn erhobenen Vorwurf betont Biedermann ja gerade, dass die Wissenschaft von der Religion nicht auf spekulativem Wege zu konstruiren, sondern so aufzufassen sei, wie sie im Leben als Gegenstand der Erfahrung tatsächlich vorkommt, mit Unterscheidung ihres heilbringenden Wesens von Einseitigkeiten und Ausartungen. Sie ist ihm die Erhebung unseres endlichen Geistes aus seiner Naturbedingtheit zur Gemeinschaft mit Gott als dem unendlichen Geist, und damit die Befreiung des Menschen aus seiner Naturabhängigkeit. So fasst Biedermann die Religion als eine Tatsache auf und ist besonders bemüht, die geschichtliche Verwirklichung aller und besonders der christlichen Religion getreu wiederzugeben, eifrig darauf bedacht, deren Darstellung nicht nach jetziger subjektiver Auffassung zu modifiziren, sondern das tatsächlich als Religion Aufgetretene und sich Aussprechende sachlich zu reproduziren. Er zeigt genau den Urstand des Christentums auf, die Weiterentwicklung durchs Mittelalter hinab, die reformatorische Erneuerung bis zur Gegenwart, und die in jedem Zeitalter vor sich gehende Fixirung der orthodoxen Dogmen. Er prüft dann diesen geschichtlich gegebenen Stoff auf seinen Wahrheitsgehalt und besonders auch darauf hin, inwieweit er der treue Ausdruck dessen sei, was er als das Prinzip des Christentums will festgehalten wissen. In dieser kritischen Beurteilung des überlieferten kirchlichen Lehrstoffes vollzieht er die zweite Aufgabe, welche er seiner Dogmatik vorgesetzt hat. So legt er z. B. am Trinitätsdogma die Widersprüche zwischen dem geistigen Gehalt und der sinnlichen Fassung klar und steht bei seiner kritischen Arbeit keinen Augenblick an, die von Strauss mit Virtuosität geübte Verstandeskritik in vollem Masse anzuerkennen, freilich mit dem tiefsten Bedauern, dass Strauss über die blosse Kritik nicht hinauszukommen verstand.

Biedermann aber steht hier nicht still. Als dritte und ihm wichtigste Aufgabe seiner Dogmatik hat er sich bemüht, der nun kritisch aufgelösten Vorstellungsform der Dogmen ihren bleibenden Wahrheitskern abzugewinnen. Er nennt das ein Abstreifen der sinnlichen Form und Herausarbeiten des reinen Gedankengehaltes. Den durch die Verstandeskritik hindurchgegangenen historischen Stoff, den aus dem kirchlichen Dogma herausgenommenen Inhalt will Biedermann zum geläuterten Wahrheits- und Glaubensbewusstsein der Gegenwart, zur eigent-

lich religiösen Idee des Dogmas herausstellen. Das betrachtet er als das letzte Ergebnis seines Werkes.

Dr. Schweizer spricht seine Freude aus, dass der Verewigte ihm die Neuauflage dieses bedeutsamen Werkes zugeeignet und an seinem Jubiläum überreicht hat. Er sei überzeugt, dass diese Dogmatik bedeutende Wirkungen ausüben und neue Bearbeiter dieser Wissenschaft teils erheblich fördern, teils nötigen werde, sich zu derselben in ein bestimmtes Verhältnis zu setzen. Obgleich das ausgezeichnete Werk seine Schranken habe, seine weiter zu führenden Lehrstücke — wie namentlich das ewige Leben betreffend — würde auch er, Schweizer, selbst seine Glaubenslehre in erheblichen Punkten bestimmter fassen und fördern, wenn ihm vergönnt wäre, sie mit Benutzung der Biedermann'schen Leistung noch einmal auszuführen, und schon sei ein Werk vorhanden, dem Biedermanns Leistung zu Gute komme.

Im Geiste der von Schweizer also charakterisirten Dogmatik sind kleinere Arbeiten gehalten, wie besonders der Vortrag Biedermanns am letzten Zürcher Reformtag über „Unsere Stellung zu Christus".

Es schien die Arbeit an der zweiten Auflage der Dogmatik so recht verjüngend auf den Verfasser eingewirkt zu haben, an dem solche, die ihn nur in gedehntern Zeiträumen trafen, ein zwar nicht in der Haltung, wohl aber im übrigen Aussehen merkbares Altern seit etwa einem Jahr vor seinem Tode bemerken wollten. Und wie bedrohlich fasste dann die Krankheit an, die sich als unheilbaren Magenkrebs herausstellte, und wie ruhig heiter schaute der von harten Schmerzen vielfach Geplagte dem Tod ins Auge. Es ist uns leider in diesem Zusammenhang nicht vergönnt, über eine kurze Skizzirung des „wissenschaftlichen" Mannes hinaus auch noch von seinem persönlichen Idealismus, seiner charakteristischen Selbstlosigkeit, oder auch davon zu reden, wie er als Familienvater und Freund vorbildlich, einfach in seinen Lebensformen, wie „gradheraus" in seiner ganzen Art und bei aller Schärfe des kritischen Verstandes tieffrommen Gemütes war. Es wäre auch leicht, ihn da zu begreifen, wo er in notwendig eingetretenem Widerstreit der Parteien, wie ihn ja gerade seine wissenschaftliche Initiative so oft hervorgerufen, oft allzu dringlich besonders seine Gesinnungsgenossen zum Frieden verpflichtete. Es wäre aber ebenso leicht, und würde nötigenfalls an anderm Orte noch nachgetragen, seine letzten Lebensstunden, wenn dieselben noch einmal zur Desavouirung seiner ganzen Lebensrichtung und religiösen Überzeugung aus der Zartheit des Familiengeheimnisses heraus in die Öffentlichkeit getragen werden sollten, in's rechte Licht zu stellen. Dieses Mannesleben bedarf keiner Beschönigung, verträgt aber auch keine Entstellung. *Friedr. Meili.*

* * *

Dr. Friedrich Trechsel,

Pfarrer in Bern.

† 30. Januar 1885.

Das nun zum Ende neigende Jahr hat in die Reihen der bernischen Geistlichkeit zahlreiche Lücken gerissen. In speziell wissenschaftlich-theologischer Beziehung verdient unter den Geschiedenen aber namentlich Einer besondere Erwähnung in dieser Zeitschrift — Friedrich Trechsel. Können doch die

„Beiträge zur Geschichte der schweizerisch-reformirten Kirche“, welche Pfarrer Trechsel im Auftrage des bernischen Pastoralvereins in den Jahren 1841 und 1842 herausgab, gewissermassen als ein erster Vorläufer der „theologischen Zeitschrift aus der Schweiz“ gelten — wenn sich Trechsel auch im Unterschied von der letztern blos auf kirchenhistorische Studien beschränkte und, trotz gegenteiliger Absicht, sowohl der Inhalt der „Beiträge“ als der Kreis ihrer Mitarbeiter auf den Kanton Bern beschränkt blieb.

Leider konnten eben desshalb die „Beiträge“ nicht weiter fortgesetzt werden. Trechsels wissenschaftlicher Name ging aber darob nicht verloren: dafür bürgte schon seine ganze Vergangenheit. Er war bereits aus einer durch Bildung und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Familie hervorgegangen. Sein Vater war Professor der Mathematik und Physik an der damaligen bernischen Akademie. Und wie der Vater nach damaliger Sitte aus den theologischen Studien zu jenen allgemeinern Wissenschaften gekommen war, so blieb der Sohn seinerseits später auch den naturwissenschaftlichen Studien nicht fremd. Seine erste Schul- und Studienzeit brachte er in Bern zu, wo er im Herbst 1827 als noch nicht 22jähriger Jüngling (er war geboren den 30. November 1805) das theologische Examen glanzvoll bestand. Hierauf begab er sich zur Fortsetzung seiner Studien zunächst nach Paris, dann auf's Wintersemester nach Göttingen, wo er namentlich Heeren, Planck und Lücke, sowie den Philosophen Krause hörte; im Sommer darauf trieb er in Halle bei Gesenius und Rödiger orientalische Studien, hörte auch den alten Niemeyer noch, fühlte sich dagegen vom Rationalismus Wegscheiders eher abgestossen. Der nächste Winter endlich sah ihn in Berlin zu Füssen Schleiermachers und Neanders, und besonders der Letztere, den er mit Spener vergleicht, war, wie früher Lücke, von bleibendem und bestimmendem Einfluss auf ihn.

Denn nicht nur wandte er sich von nun an immer mehr den kirchengeschichtlichen Studien zu, auch die ruhige Objectivität zugleich mit dem liebevollen Eingehen ins Einzelne, die massvolle Milde des Urteils, verbunden mit der festen biblisch-positiven Grundanschauung — Alles das waren Eigenschaften, in denen man den Neanderschen Geist wohl wiedererkennen mochte. Freilich, was nun Trechsel in der Folgezeit für die kirchen-historische Wissenschaft geleistet hat, waren, wie bei den meisten unserer schweizerischen Theologen, nur Früchte seiner Musse im praktischen Pfarramt. Er begann 1829 mit der Predigerstelle am bernischen Burgerspital, welche ihm erlaubte, nebenbei auch als Dozent an der bernischen Akademie zu wirken. Bei der Reorganisation der Akademie zur Hochschule nicht weiter berücksichtigt, siedelte er im Jahr 1837 auf die Landpfarrei Vechigen über, wo er über 20 Jahre verblieb, um alsdann (1859) an die Münsterkirche der Hauptstadt zurückzukehren. Zunehmende Altersgebrechen, namentlich Schwerhörigkeit und stotternder Vortrag, nötigten ihn hier im Jahre 1876 zur Anbegehrung einer Pension; in stiller Musse des Gelehrten konnte er aber fast noch zehn weitere Jahre fortarbeiten, bis eine Lungenentzündung ihn am 30. Januar d. J. nach kurzer und schmerzloser Krankheit hinscheiden liess.

Trechsels ursprüngliche Neigung zog ihn, wie er selbst sagt, vor Allem zur Geschichte des christlichen Altertums. Seine erste Publikation, die noch aus seinen Studien bei Lücke erwachsen war, bewegt sich denn auch auf diesem Gebiet: „Über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer.“ Bern 1832.)

Ähnlich eine spätere Arbeit über Johannes Philoponus Theologische Studien und Kritiken 1835. Sein Hauptwerk aber, das ihm später auch den Doktortitel von Heidelberg eintrug, führt in die reformatorische Periode herab und zwar vorzüglich auf das Gebiet der schweizerischen Reformationskirchen, denen dann auch später seine Studien gewidmet blieben („Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin", 2 Bände, Heidelberg 1839 und 1844). Die neueren Forschungen haben freilich über Hetzer und Denck, Melchior Hoffmann und David Joris, über den deutschen Anabaptismus, wie über Servet und die italienischen Antitrinitarier noch viel neues Licht verbreitet; dennoch ist Trechsels Buch in manchen Partien noch heute nicht veraltet, besonders was die Genfer-, die Berner- und die Bündner-Händel betrifft. Von den „Beiträgen" ist oben die Rede gewesen; wir nennen von späteren schätzenswerten Arbeiten noch verschiedene Artikel in Herzogs Real-Encyklopädie und mehrere Aufsätze im „Berner Taschenbuch", so über das Hexenwesen im Kanton Bern, über den Mystiker Samuel Lucius, über Max Rütimeyer, den bernischen Abgeordneten zu Dortrecht, über Professor Rudolf, die Familie Rebmann Ampelander u. s. w. – Gerne hätten wir aus Trechsels Feder eine vollständige bernische Kirchengeschichte erhalten — leider ist die Ausführung dieses Planes ihm nicht möglich geworden. Aber was er geleistet in Treue und Beharrlichkeit eines ächten Gelehrten soll um so dankbarer anerkannt werden. *R. Rüetschi.*

* * *

Dr. Daniel Schenkel,

Professor in Heidelberg,

† den 19. Mai 1885.

Daniel Schenkel, der den 19. Mai dieses Jahres im Alter von 72 Jahren nach langer schmerzlicher Krankheit zur ewigen Ruhe einging, erblickte im zürcherischen Pfarrhause Dägerlen das Licht der Welt. Hier empfing er unter der Anleitung des Vaters die Anfänge gelehrter Bildung. Doch mit 15 Jahren wurde er Waise und kam nun nach Basel, ein frühreifer Geist voll Enthusiasmus und gewaltiger Arbeitskraft. Er trug sich mit dichterischen Problemen und hinwieder zog es ihn zur Rechtswissenschaft. Aber schliesslich folgte er dem sehnlichen Wunsch der Mutter und entschied sich für die Theologie. Vom Vaterhause her politisch und kirchlich konservativ gerichtet, wurde er doch ein eifriger Schüler des milden freisinnigen de Wette, dessen Einwirkung er niemals verleugnete. Noch ehe er sein Staatsexamen bestund, fand eine Arbeit von ihm in der hochangesehenen theologischen Zeitschrift „Studien und Kritiken" Aufnahme. Mit 25 Jahren war er Privatdocent und Redaktor der „Basler Zeitung". Der junge Zeitungsschreiber kämpfte mit Feuer gegen den schweizerischen Radikalismus, befehdete aber auch rücksichtslos den katholisch gesinnten Antistes der Schaffhauser Kirche, den bekannten Hurter. Dieser musste abdanken. An seiner Stelle wurde Schenkel zum ersten Pfarrer am Münster in Schaffhausen gewählt und bald darauf auch zum Mitglied des Kirchenrates. Selten sind so viel Ehren auf einen noch nicht dreissigjährigen Geistlichen gehäuft worden, wie auf ihn. Der Gabe der kirchlichen und parlamentarischen Rede in hohem Masse mächtig, fand er in seiner Vaterstadt steigende Anerkennung und Bewunderung. Er gewann in allen Fragen des öffentlichen Lebens, weit über das kirchliche Gebiet hinaus,

einen massgebenden Einfluss, und gross war daher der Schmerz seiner Gemeinde, als er 1850 zur Annahme einer Professur in Basel sich entschloss. Bei erstaunlich praktischer Rührigkeit fühlte er doch zu wissenschaftlicher Arbeit den stärksten Drang. Noch in Schaffhausen hatte er Zeit gefunden, sein gelehrtestes und grösstes Werk „das Wesen des Protestantismus“ erscheinen zu lassen. Er stellte den letztern als ein neues Lebensprinzip dar und begründete sein Urteil aus den Werken der Reformatoren und ihrer Genossen, wobei er auch die sectirischen Richtungen gebührend würdigte.

Schon im Jahre 1851 siedelte er von Basel nach Heidelberg über, wo er bis an seinen Tod verblieb. Seitdem er als Zeitungsschreiber jeden Tag einen Leitartikel zu liefern hatte, war ihm das Schreiben überaus leicht geworden. Welch eine erstaunliche Menge von Schriften hat er verfasst. Wir gedenken nur der Hauptwerke aus der Heidelberger Zeit. Da ist vor Allem seine Dogmatik zu nennen, in welcher er den ganzen bleibenden Glaubensinhalt vom Entscheid des Gewissens abhängig macht, ja aus den Aussagen des Gewissens seine ganze Glaubenslehre aufbaut. Er hielt dafür, im Gewissen einen absolut objektiven Massstab gefunden zu haben. Wir werden freilich sagen müssen, dass wir an das unfehlbare Gewissen auch des besten Hochschullehrers in wissenschaftlichen Fragen so wenig glauben können, als an das des Papstes, wenn er ex cathedra redet. Biedermann hat an diesem eigenthümlich subjektiven Verfahren Schenkels eine scharfe, bisweilen allzuscharfe Kritik geübt. Das Richtige an Schenkels Standpunkt bleibt die Tatsache, dass wir als wahr nur das annehmen können, was sich unserm innersten religiös-sittlichen Bewusstsein als wahr bezeugt.

Wurden übrigens schon seiner Dogmatik gegenüber Stimmen laut, dass Schenkels Glaube unter die Räuber gefallen und halb ausgezogen worden sei, so schwoll Schmerz und Unwille im konservativen Lager zu Sturm, als Schenkel sein Charakterbild Jesu veröffentlichte. In Folge dieses Buches war er eine Zeit lang der bestgehasste Mann in der Theologenwelt, und auch Laien wurden massenhaft zu Protesten gegen den unchristlichen Dozenten mit fortgerissen. Unsers Erachtens erreicht Schenkels Charakterbild Keim Leben Jesu an Kraft und Tiefe bei Weitem nicht, und man hat nicht mit Unrecht bemerkt, dass sein Jesus einem idealisirten Schenkel zum verwechseln ähnlich sehe. Aber diese mit oft sehr fraglichen Mitteln in Szene gesetzte Stürmerei gegen den Verfasser zeigte, dass die Gegner wahrlich den Geist Jesu noch viel weniger in sich trugen. Schenkel mochte sich in jenen Tagen mit Schmerzen daran erinnern, dass er wenige Jahre früher, vom gleichen Geist der Unduldsamkeit ergriffen, die Absetzung eines liberalen Bremer Pfarrers und die Vertreibung eines Heidelberger Philosophen mitverschuldet hatte.

Auf die hundertjährige Gedächtnisfeier Schleiermachers (1868) schrieb er eine sehr lesenswerte Biographie des grossen Theologen, die um so wertvoller erscheint, als Diltheys grösser angelegtes Werk, wie zu fürchten, ein Torso bleiben wird.

Im Verein mit andern liberalen Theologen gab er vom Jahr 1868 an ein fünfbändiges Bibellexikon heraus, das auch den Bedürfnissen der nicht gelehrten Bibelleser dienen sollte. Er selber schrieb für dasselbe manchen Artikel, der durch umsichtige und pietätsvolle Behandlung des Stoffes wohltuend berührt.

Nochmals gab er in vorgerückter Stunde der Welt Rechenschaft über seinen

Glauben („Die Fundamentalwahrheiten des Christentums", 1877), nochmals veröffentlichte er sein Charakterbild Jesu in wesentlich erneuter Gestalt (1879). Über diesen beiden Werken liegt ein milder warmer Abendfrieden.

Zog es einst den Pfarrer mit Macht zu wissenschaftlicher Tätigkeit, so konnte der Professor der praktisch kirchlichen Wirksamkeit ebensowenig entbehren. Zu letzterer hatte Schenkel nicht nur als Universitätsprediger und Direktor des theologischen Seminars Gelegenheit, sondern mehr noch als einflussreicher Berater der kirchlichen Landesbehörde in Baden. Mit dem ganzen Ungestüm seines Temperamentes und der ganzen Sicherheit einer grossen klaren Überzeugung wirkte er für eine freiere Gestaltung der kirchlichen Organisation. Wenn Baden nun eine aus Laien und Geistlichen gemischte ächt volkstümliche Kirchensynode besitzt, wenn in Bezug auf Liturgie, Bekenntnisformen, Religionsunterricht ein freier und massvoller Geist in Badens Kirche waltet, so hat Schenkel daran ein wesentliches Verdienst. Im Kampf für die Freiheit der kirchlichen Gemeinde wurde Schenkel auch als Theologe ein Freund der liberalen Richtung. Für freie Kirche und Theologie hat er in seiner Zeitschrift für kirchliches Leben mannhaft gestritten. In Personenfragen konnte Schenkel sich intolerant zeigen; aber in der Kirche als Ganzes wollte er die Rechte der konservativen wie der liberalen Strömung durchaus gewahrt wissen. In diesem Sinne half er auch den deutschen Protestantenverein gründen, der Männer verschiedenen theologischen Standpunktes in sich fassen und neues kirchlich-religiöses Leben namentlich im gebildeten Bürgerstande wecken sollte.

Schenkel war mit Rothe, diesem ungewöhnlich edeln, von heiliger Christusliebe durchleuchteten Manne, eng befreundet. Diese Freundschaft bürgt mit für die Lauterkeit seines Strebens und die innerste Treue seiner Gesinnung. Wir haben von ihm den Eindruck, dass er stets mit rücksichtsloser Entschiedenheit das verfochten, was ihm in den verschiedenen Phasen seiner theologischen Anschauungen jeweilen als wahr und gut erschien. Er war nicht immer frei von der rabies theologorum; aber sein innerstes Streben ging auf eine vom Herzen des gesamten Volkes getragene Kirche voll Frieden und Versöhnung und voll freier Bewegung vielfältiger geistiger Kräfte. Ein dankbares Geschlecht wird nimmer vergessen, dass Vieles und Grosses zum bleibenden Segen der deutschen protestantischen Kirche durch ihn gewirkt worden. Und wenn ein konservatives Blatt bemerkt: „Hoffen wir für Dr. Schenkel, dass der Abend seines Lebens von einem Strahl des Lichtes von oben erleuchtet worden sei", so denken wir, dass ein recht breiter Strahl göttlicher Gnade über dieses ganze Leben geleuchtet hat.

Dr. V. Furrer.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6637

v.2
1885

Schweizerische theologische Zeit-
schrift v.2
1885